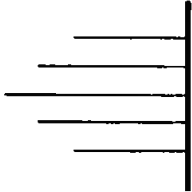


RT55 ex 2

inv 21



REVISTA TEOLOGICĂ



PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI
SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”

3

SERIE NOUĂ, Anul XVIII (90), iulie-septembrie, 2008

Editura ANDREIANA, SIBIU
ISSN 1222-9695

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINTE

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Pr. Prof. Dr. DORIN OANCEA
Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR., Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Prof. Dr. VASILE GRĂJDIAN (secretar științific), Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN
OANCEA (biblice), Pr. Conf. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice), Pr. Conf. Dr. NICOLAE
MOȘOIU (sistematice), Pr. Conf. Dr. CONSTATIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna,
Elveția), Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAI SARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr.
ANDREW LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof.
Dr. MARCEL METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-
Germania), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonic,
Grecia), Pr. Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Conf. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
Coperta: ADRIAN STOIA; Corectura: MARIANA OLTEANU;
Tehnoredactare: DRAGOȘ BOICU, ZAHARIA- CIPRIAN BRAT

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU
www.revistateologica.ro

CUPRINS

STUDII ȘI ARTICOLE

† Dr. VISARION BĂLȚAT, EPISCOPUL TULCII	
Îndemn la pace și bună înțelegere. O cuvântare inedită a mitropolitului	
Ioan Meșianu (1902).....	9

TEOLOGIE ȘI ISTORIE

PR. PROF. DR. VASILE OLTEAN	
Ioan Popazu și Revoluția de la 1848.....	15
PR. DRD. CĂTĂLIN TEULEA	
Mitropolitul Marcu Eugenicul al Efesului și Sinodul de la Ferrara-Florența....	23
DRD. RODICA NEAGU	
Cultul icoanelor în Biserica Ortodoxă din Basarabia în a doua jumătate a secolului XIX.....	55

TEOLOGIE ȘI LITURGHIE

LECT. UNIV. DR. CIPRIAN STREZA	
Sfânta Liturghie – Simbol și icoană a împărăției cerurilor.....	69
DRD. STELIAN GOMBOȘ	
Despre comuniunea liturgică în Iisus Hristos – ca premiză a comuniunii popoarelor într-o Europă creștină.....	88
RALUCA DRĂGHICESCU	
Expresia stilistică a frazei liturgice.....	94
DRAGOMIR CIPRIAN	
Culorile veșmintelor liturgice în Biserica Ortodoxă.....	115

TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE

PR. LECT. UNIV. DR. IOSU MIHAI	
Priorități pastorale: bolnavii.....	123
IEROM. ASIST. UNIV. DR. VASILE BÎRZU	
Studiu de aghiologie argumentând canonizarea oficială a Sfinților Simeon și Amfilohie de la Pângărați.....	138
DIAC. DRD. V. NEACȘU	
Theologia mystica. Taina Bisericii ca taină a lui Hristos și viața spirituală a omului.....	173

DRD. LIVIU PETCU

Patima desfrânării și biruirea ei în viziunea spiritualității ortodoxe
(partea a II-a)..... 195

DIAC. DR. ȘTEFAN-IOAN STRATUL

Credință și anticipație: proiecția viitorului Bisericii într-un gen literar-
artistic..... 222

MASTERAND RAREȘ ȘCHIOPU

Valoarea - dimensiune cultică a ființei umane. O încercare de axiologie
creștină.....230

PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE

Omilia IV (traducere de PR. CONF. UNIV. DR. Constantin Necula)..... 251

DIN VIAȚA BISERICESCĂ A ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI. ALEGerea ȘI HIROTONIREA NOULUI EPISCOP VICAR PREASFINȚIA SA ANDREI FĂGĂRĂȘANUL

Hotărârea sinodală privind alegerea noului episcop-vicar al Arhiepiscopiei
Sibiului..... 259

PR. PROF. UNIV. DR. DUMITRU ABRUDAN

Vrednic este! Alegerea și hirotonirea Prea Cuviosului Părinte Arhimandrit
Andrei Moldovan, ca episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului..... 263

RECENZII

Dr. Toroczkai Ciprian Iulian, Arhim. Vasilios Gondikakis, *Frumusețe și isihie în viața aghioritică*, Editura Epifania, Alba Iulia, 2008; Dr. Sebastian Dumitru Cârstea, Nicolae Feier, *Sfinți români Atanasie Todoran, Vasile din Telciu, Grigore din Zagra, Vasile din Mocod*, Editura Karuna, Bistrița, 2008, (115 p.); Idem, Nicolae Feier, *Cuviosul Ierarh Pahomie de la Gledin*, Ediția a III-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, (201 p); Drd. Stelian Gomboș, Emil Cioară - „Duhovnicul și Taina Spovedaniei în Biserica Ortodoxă” - Teză de doctorat în Teologie, alcătuită sub îndrumarea Înalt Prea Sfințitului Prof. Univ. Dr. Laurențiu (Liviu) Streza - Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, Editura Universității din Oradea, 2007, (364 p.); Masterand Ciprian-Zaharia Brat, Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea - experiența vieții veșnice*, ediția a III-a, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2007.

NORME DE TEHNOREDACTARE 289

AUTORI 295

REVISTA TEOLOGICĂ THE THEOLOGICAL REVIEW

**– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVIII, No 3, July - September, 2008**

CONTENTS

STUDIES AND ARTICLES

† Dr. VISARION BĂLȚAT, Bishop of Tulcea

Appeal to Peace and Understanding. An Ingenious Speech of Metropolitan Ioan Mețianu (1902)

THEOLOGY AND HISTORY

Revd. Dr. VASILE OLTEAN

Ioan Popazu and the Revolution of 1848

Revd. CĂTĂLIN TEULEA

Saint Mark Eugenikos, Archbishop of Ephesus and the Ferrara – Florence Council

RODICA NEAGU

The icons in the orthodox church from Basarabia in the second part of 19th

THEOLOGY AND LITURGY

CIPRIAN STREZA

The Holy Liturgy - Symbol and Icon of the Heavenly Kingdom

STELIAN GOMBOȘ

The Liturgical Communion in Jesus Christ - The Premise for a Communion of Peoples in a Christian Europe

RALUCA DRĂGHICESCU

The stylistically expression of the liturgical sentences

DRAGOMIR CIPRIAN

The colour of the liturgical clothes into the Ortodox Church

THEOLOGY AND SPIRITUALITY

Revd. MIHAI IOSU

Pastoral Priorities: The Sick

Ierom. VASILE BÎRZU

Study about the official canonisation of Saint Rev. Simeon and Saint Rev. Amfilohios from the Monastery of Pângarați

Deac. V. NEACȘU

Theologia Mystica. The Mystery of the Church as Mystery of Christ and Spiritual Life of Man.

LIVIU PETCU

The lust and its defeating in orthodox spirituality' s vision

Deac. STEFAN-IOAN STRATUL

Belief and Science Fiction: Protecting Church's Future in a Literary and Artistic Genre

RAREȘ ȘCHIOPU

Value - A Worship Dimension of the Human Being. An Attempt of Christian Axiology

PATRISTIC WRITINGS

Saint Gregory the Great. The Fourth Homily: Delivered to the Faithful People in the Church of Saint Stephen, The Martyr. Subject: The Apostles. 26 November 590, a Sunday of the Christmas Lent The Sending Out of the Twelve Apostles
Transl. Revd. CONSTANTIN NECULA

FROM THE ECCLESIASTIC LIFE OF THE ARCHBISHOPRIC OF SIBIU. THE ELECTION AND CONSECRATION OF THE NEW VICE BISHOP, HIS HOLINESS ANDREI MOLDOVAN

The synodical decree about the election of the new vice bishop of the Archbishopric of Sibiu

Revd. DUMITRU ABRUDAN

The election and consecration of His Eminence Andrei Moldovan as the new vice bishop of the Archbishopric of Sibiu

Book reviews

Abstracts available online:

Religious&Theological Abstracts, Inc.

Editor: William Sailer

POBox 215 Myerstown

PA 17067 – USA

www.rtabst.org

Studii și Articole

Îndemn la pace și bună înțelegere O cuvântare inedită a mitropolitului Ioan Mețianu (1902)

† VISARION Episcopul Tulcii

În luna mai a anului 1902, mitropolitul Ioan Mețianu al Ardealului se afla la Arad cu prilejul Sinodului Electoral întrunit pentru alegerea urmașului episcopului Iosif Goldiș, care a păstorit această eparhie doar o scurtă perioadă de numai 3 ani.

Ales episcop la Arad la 14 mai 1899, Iosif Goldiș venea aici cu o bogată activitate pusă în slujba Bisericii ca profesor de teologie, secretar consistorial și vicar la Oradea. Pentru meritele sale pe tărâm bisericesc și literar a fost ales membru corespondent al Academiei Române.

Moartea sa timpurie a întristat mult întreaga eparhie, iar numele său a rămas în conștiința posterității ca a unui om cu fire blândă, gânditoare și plină de smerenie.

Cu prilejul alegerii urmașului acestuia, mitropolitul Ioan Mețianu se întâlnește cu foștii săi păstoriți, clerul și credincioșii din Arad, în biserica catedrală.

Cu această ocazie mitropolitul rostește o frumoasă și înălțătoare cuvântare pe care o publicăm acum pentru întâia oară.

El arată că deși au trecut trei ani de la plecarea sa dintre ei, la Sibiu ca mitropolit, totuși nu i-a uitat nici o clipă, rugându-se mereu lui Dumnezeu pentru ei ca și pentru bunăstarea întregului popor român.

Dumnezeu Cel ce l-a creat pe om, spune mitropolitul Ioan, i-a pus acestuia ca și țel fericirea veșnică și l-a înzestrat și cu mijloacele necesare pentru a o dobândi. La loc de frunte el amintește simțul nobil și măreț al dragostei evanghelice care-l apropie pe om de Creatorul său.

Într-un frumos discurs teologic, el arată motivele pentru care Dumnezeu l-a creat pe om și întreaga făptură: revărsarea bunătații și iubirii Sale în lume.

Tot din dragoste, El a trimis pe Fiul Său în lume ca să-l răscumpere pe om din robia păcatului și a morții celei veșnice. Mântuitorul Hristos a întemeiat religia creștină pe temelie iubirii evanghelice.

Arată apoi în chip lămurit importanța iubirii creștine în viața Bisericii și a popoarelor care le înalță și le fac bineplăcute înaintea lui Dumnezeu.

Iubirea trebuie arătată prin fapta cea bună, iar popoarele își arată recunoștința lor față de binefăcători prin ridicarea de monumente ca și prin cinstirea lor perpetuă.

El subliniază faptul că, din păcate, la noi la români, recunoștința este ceva rar și sporadic și tocmai de aceea poporul nu progresează atât cât ar trebui.

Le recomandă în încheiere ascultătorilor iubirea frățească, pacea și bună înțelegerea care temeluiesc tăria unui neam.

Se știe că după moartea blândului episcop Iosif Goldiș în sânul clerului și credincioșilor din Arad a început să fie dezbinare, unii preferându-l ca urmaș al defunctului ierarh pe Augustin Hamsea, omul de încredere al mitropolitului Meșianu, iar alții dorindu-l pe Vasile Mangra fiu al Bihorului, istoric și om de cultură.

Din păcate, din această luptă au pierdut amândoi pentru că, deși fusese ales cu 30 de voturi, Vasile Mangra n-a fost recunoscut de către autoritățile vremii, fiind ales în 1903 ca episcop protosinghelul Ioan Papp deși mitropolitul îl dorea pe Augustin Hamsea pe atunci starețul mănăstirii Hodoș Bodrog. Probabil că tocmai pentru a tempera această dezbinare din sânul credincioșilor, mitropolitul Ioan Meșianu rostește această cuvântare centrată pe pace și pe bună înțelegere în vederea realizării scopului nobil și anume propășirea neamului.

Acum la peste 100 de ani de la rostirea ei această cuvântare arată grija deosebită a mitropolitului Ioan Meșianu față de păstoriții săi din vremea când era episcop la Arad ca și dorința sa de a întrona pacea și înțelegerea între fiii aceleiași Biserici și națiuni.

*

* *

Deși se știe că noi ne-am întrunit acum aici la rugăciune pentru ca să cerem ajutorul cel puternic al lui Dumnezeu la îndeplinirea scaunului episcopal, acum văduvit prin încetarea din viață a venerabilului episcop Iosif Goldiș, presimt totuși că și la această ocaziune veți aștepta să auziți ceva de la mine, care de trei ani n-am avut ocazie de întâlnire cu voi, aici în casa lui Dumnezeu, dar ce să vă spun decât că și după depărtarea mea dintre voi, întâmplată după voia lui Dumnezeu, pe lângă rugăciunea mea zilnică către Dumnezeu, gândul și năzuința mea, n-a făcut alta decât a lucra ca și poporul nostru să ajungă la acea bunăstare la care au ajuns și celelalte popoare conlocuitoare, cum să ajungă la binele vremelnic și la fericirea eternă.

Spre acest scop am ispitit și Sfintele Scripturi și am aflat că însuși prea bunul Dumnezeu a făcut pe om spre bine și fericire, iar pentru ca omul să ajungă mai sigur binele și fericirea între multe alte mari daruri l-a mai binecuvântat și cu un simț no-

bil și măreț, carele și apropie pe om de bine și fericire, produce tot ce e frumos, nobil și folositor în lume adică, ca simțul dragostei evanghelice.

Acest simț este care produce tot ce e mai frumos și mai măreț în lume începând de la biserici, mănăstiri, spitale, de la felurile institute de cultură până la azile și alte asemenea fapte filantropice.

Pentru a înțelege și mai bine sublimitatea acestui simț, va fi bine să ne reamintim că însuși prea bunul Dumnezeu, numai din dragoste a creat lumea aceasta cu toată frumusețea și bunurile ei și pe om să o stăpânească, căci El n-a avut nici o lipsă nici de lume, nici de oameni, deoarece tot atât de sfânt, tot atât de puternic și de mare era și dacă nu era lumea aceasta. Însă și mai mult vom înțelege sublimitatea acestui simț, dacă ne vom reaminti că și după ieșirea și înstrăinarea omului de la Dumnezeu și prin aceasta, după depărtarea omului de bine și de fericire, scopul pentru care l-a făcut Dumnezeu, tot numai din dragoste a venit în lume și Unul născut Fiul Său Domnul nostru Iisus Hristos, să readucă pe oameni de la rătăcire iarăși la calea cea bună și să le dea îndreptariu, în cărările vieții, sfânta sa religieune. Cum și că însuși Domnul nostru Iisus Hristos tot numai din dragoste a suferit patimi înfricoșate și moarte de ocară pre cruce, căci El n-a avut nici păcat, nici vreun interes al său. De aceea și sfânta sa religieune a întemeiat-o tot numai pe fundamentul cel etern al dragostei evanghelice.

Dar și Domnul Hristos a îndemnat și pe sfinții apostoli și martiri să lase părinți, frați și surori și să sufere frig, foame, sete și tot felul de prigoniri ba unii și moarte, pentru folosul omenirii. De aceea și după Sfântul apostol Pavel se arată puterea cea mare a dragostei zicând: **„de aș avea profeție, de aș ști toate tainele și toată știința, de aș avea toată credința încât să mut și munții, de aș împărți toată averea mea și mi-aș da trupul meu să-l ardă iară dragoste nu am nimic nu sunt”**.

Din acestea se vede, iubiților, că dragostea creștină este cel mai puternic mijloc la ajungerea binelui și a fericirii după care însetăm de la naștere până la moarte, precum și că lipsa de dragoste este urmarea relelor și nefericirilor de care ne plângem căci unde lipsește dragostea acolo se incuibă neînțelegerea, ura și prigonirea care dis-truge toate de la societăți până la împărății.

Străbunii noștri atunci erau în glorie atunci când aveau dragoste între ei, când însă le-a lipsit dragostea și a început ura și neînțelegerea atunci a început și decădere-lor. De unde urmează că cine vrea binele să se ferească de ură și să cultive creștineasca dragoste cea adevărată.

Dragostea cea adevărată este însă numai aceea care se arată prin fapte, iar nu numai cu gura. Căci credința fără fapte este moartă, tot asemenea și dragostea fără de fapte.

De unde urmează că dragostea noastră trebuie să o manifestăm și prin faptele cele bune și folositoare oamenilor, iar cei ce n-ar putea face asemenea fapte, aceia să-și arate dragostea lor prin recunoștința lor față de cei ce fac fapte bune. Să privim cum își manifestă alții recunoștința față de binefăcătorii lor de bine, cum îi glorifică mai ales după moarte, cum le ridică monumente și le cântă imnuri și cum se înmulțesc binefăcătorii lor. Ferice de popoarele recunoscătoare căci binefăcătorii acelorora vor spori și prin aceasta li se ușurează mersul spre bine și fericire.

Durere că noi nu ne prea putem lăuda cu adevărata recunoștință căci mai sunt încă mulți între noi care critică pe făcătorii lor de bine ceea ce face să se tot împușneze astăzi făcătorii de bine și să fim împiedicați în cursul nostru spre înaintare.

De aceea ne și merg treburile noastre mai rău ca altora.

Deci dar după cum numai Dumnezeu știe dacă și când voi avea ocazia a conveni cu voi, aici în casa Domnului, ce vă pot recomanda mai cu căldură decât ceea ce a recomandat și Domnul Iisus Hristos învățăceilor Săi: „**să vă iubiți unul pe altul precum și Eu v-am iubit pe voi**” sau iar orice recomandă orice părinte fiilor săi: pace și dragoste între ei, pacea cu care își începe și biserica sfintele rugăciuni, când zice: „**Cu pace Domnului să ne rugăm**” și care continuă: „**Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh. Treimea cea de o ființă și nedespărțită**” de aceea „**Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți**”. Amin!

Abstract: Metropolitan Ioan Meșianu visited Arad in 1902, where he chaired the Electoral College that had convened for the election of a new bishop. Given the misunderstandings between the clergy and lay people, the Metropolitan held a speech about peace, understanding and love; this speech was enough evidence of Metropolitan's care for the welfare of his former eparchy and its clergy and believers.

Teologie și Istorie

1. The first part of the paper is devoted to a discussion of the general principles of the theory of the structure of the atom.

2. The second part of the paper is devoted to a discussion of the general principles of the theory of the structure of the atom.

3. The third part of the paper is devoted to a discussion of the general principles of the theory of the structure of the atom.

Ioan Popazu și Revoluția de la 1848

Pr. Prof. Dr. Vasile OLTEAN

„Acest cleric a dus o viață de muncă și de luptă”

Nicolae Iorga¹

Cu două sute de ani în urmă se naștea în Șcheii Brașovului (1808, decembrie 20) Ioan Popazu, urmând cursurile teologice și filozofice ale Universității din Viena, apoi preot și protopop al Bisericii Sf. Nicolae (1837-1865), ctitor al primului gimnaziu brașovean (1851) și episcop întemeietor al Diecezei Caransebeșului (1865-1889).

*

* *

Implicațiile lui în cel mai mare eveniment al veacului al XIX-lea – Revoluția de la 1848 – sunt impresionante. De un real folos, pentru cunoașterea contribuției sale la aceste evenimente ne-au fost protocoalele ședințelor parohiale ale bisericii din Șchei și bogata corespondență, păstrate în arhiva istorică a acestei biserici².

Încă din 6 februarie 1848, premergând cu mai bine de o lună și jumătate petiția șcheienilor, adresată magistratului (28 martie 1848), prin care cereau drepturile lor istorice, noul episcop Andrei Șaguna, auzind de frământările acestora, scrie protopopului Ioan Popazu să trimită la Sibiu câțiva bărbați în care are deplină încredere, spre a se sfătui „cu toții să aflăm măsuri a împlini cele de lipsă”³. Ion Popazu îl delegă pe noul epitrop al bisericii, avocatul Ioan Bran, care la 28 martie 1848 pătrunsese în clădirea magistraturii în fruntea a 400 de

¹ Nicolae Iorga, *Oameni care au fost*, vol. III, București, 1936, p. 467.

² O bună parte din această corespondență face obiectul unei ediții de documente în curs de editare.

³ Arhiva muzeului, doc. necatalogat/18(6) februarie 1848, publicat Sterie Stinghe, *Documente privitoare la trecutul românilor din Șchei*, vol. IV, Brașov, 1903, p. 5-7.

șcheieni, cerând drepturile lor istorice⁴. În aceste condiții, protonotarul brașovean August Roth îi scria lui George Barițiu „Te autorizez ca să-i spui așa lui Bran, că de va mai cuteza să răscoale pe poporul din Șchei, am să-l spânzur pe cel mai de aproape felinar ce-mi stă la îndemână”⁵. Urmarea este cunoscută, căci Universitatea Săsească (autoritatea juridică a sașilor), prin adresa din 3 aprilie 1848 declară că „românii vor avea dreptul de a putea fi aleși mădulari și de a pretinde aplicare și înaintarea la dregătoriile comunale...vor fi primiți învățăceii români la șeurile săsești...”⁶. Sașii, vechii stăpânitori ai Brașovului, cereau într-un memoriu al lor: „Acceptare Valahilor ca cetățeni egal îndreptățiți în țara săsească”, pentru ca după câteva zile, la 3 aprilie, președintele Universității Săsești din Transilvania⁷ să declare printr-un comunicat oficios că adunarea națională a Sașilor a decis „să se dea drepturi Românilor, aflători pe fundul regiu, recunoscându-le capabilitatea de a fi aleși membri ai comunităților săsești, dreptul de a primi funcții în oficiile comunale și districtuale, ca și primirea de ucenici valahi în bresle, iar Biserica ortodoxă de pe teritoriile săsești, să primească porțiuni canonică din pământuri la comunele lor și, dacă acestea n-ar avea pământ disponibil, să dea preotului ortodox o leafă potrivită din cea comună, preoții lor bucurându-se de aici în colo de aceleași favoruri personale ca și preoții celorlalte religii recepte”⁸.

La scurt timp (18 aprilie 1848), neconfirmându-se cele spuse în circulară, de pe amvonul bisericii din Șchei, protopopul Ioan Popazu face cunoscut că „...la 3/15 mai s-a hotărât a se ține la Blaj o adunare națională pentru ca să se sfătuiască de instanția ce vine a se face și a se da la Dieta țării”. Popazu dă apoi citire ordinului consistorial (831) din 7-19 aprilie 1848, prin care se cere ca „Reprezentanța (bisericii) să aleagă din sânul obștei cei mai pricepuți și mai deștepți și să meargă la Blaj”⁹. Îndrumată de Popazu, Reprezentanța „își ține cea mai sfântă datorie, după putință, a îngriji și a se sili ca să-și capete națiunea română drepturile sale și așa s-au hotărât ca toți reprezentanții să poftescă la această adu-

⁴ După trei întruniri la Casina Română din Brașov s-a hotărât redactarea unui memoriu (conceput de Popazu și Barițiu), care a fost prezentat la 11 aprilie judeului brașovean și a doua zi Ion Brad în fruntea a 40 de șcheieni înconjoară Sfatul. Ca urmare magistratul acceptă să angajeze în administrația orașului 4 tineri juriști. Vezi Mircea Păcurariu, *Revoluția românească din Transilvania și Banat în anii 1848-1849*, Sibiu, 1995, p. 46.

⁵ George Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei pre două sute de ani în urmă*, Sibiu, 1889, vol. II, p. 87.

⁶ Arhiva muzeului, Ciculara 458/1848, doc. necatalogat.

⁷ (n. n. Universitatea Săsească era organul juridic al sașilor din Transilvania).

⁸ Teodor Păcășean, *Cartea de aur sau luptele politice-naționale ale Românilor de sub coroana ungară*, Sibiu, 1902, vol. I, p. 219.

⁹ Protocolul ședinței din 18 aprilie 1848.

nare la Blaj împreună cu notarul (Ioan Bran), precum și cu domnii¹⁰...". Plecarea a fost hotărâtă pentru 26 aprilie, delegația fiind condusă de protopopul Ioan Popazu, destinându-se pentru aceasta suma de 6000 fl. din partea bisericii, precum și „câteva prezente, lucruri de mâncare”.

Pe Câmpia Libertății, între cei 30 de reprezentanți (care au devenit 46), aleși pentru a prezenta împăratului de la Viena cele 16 puncte ale doleanțelor românilor, 9 erau brașoveni¹¹, iar între cei 100 (în realitate 108) delegați pentru a înainta aceeași petiție Dietei din Cluj, se găseau foarte mulți brașoveni, dintre care menționăm pe: protopopul Iosif Barac, protopopul Petru Gherman, Gheorghe Nica, I. A. Navrea, Nicolae Voinescu, Barbu Cepescu, Dumitru Oșoțoi, Radu Leca ș.a. Între cei 10 secretari ai Adunării, cel de-al doilea a fost protopopul Popazu și al zecelea episcopul bisericii, avocatul Ioan Bran. Conștiința de importanța evenimentului, slujitorii bisericii oferă din veniturile acesteia suma de 499 fl. și 22 cr.¹², urmată de alte danii, motiv pentru care protopopul Popazu scria de la Viena Reprezentanților bisericii „*Binecuvântat fie ceasul în care națiunea română s-au sculat...binecuvântați să fie oamenii națiunii care s-au făcut povățuitor...bărbații națiunii au pătruns evenimentele, au croit și au nimerit calea cea adevărată și sigură...aducând prin această pătrunzătoare înțelepciune și nespuse de mare onoare și folos națiunii române. Binecuvântați să fiți Domnilor reprezentanți pentru că Dumnezeu voastră cu mulți ani înainte de întâmplările de față, dar mai cu seamă în anul trecut și curgătoriu ați luat parte însemnată la cauza națiunii române, ați dat ajutor de bani, care este cu atât mai primit înaintea națiunii, căci ceilalți români din Ardeal sunt săraci și mai cu seamă astăzi mai săraci ca totdeauna. Domnilor – spune protopopul Popazu în continuare – viitoarele generații vor avea mari cuvine de a vă mulțumi că ați dat ajutor la întemeierea viitorului națiunii române...*”¹³

Documentele din arhivă și cele publicate de Sterie Stinghe¹⁴ ne oferă posibilitatea să urmărim pas cu pas acțiunile celor două delegații la Viena, Pesta și Cluj, acțiuni conjugate cu cele interne. În scrisoarea din 23 mai/4 iunie 1848 trimisă din Viena pe adresa reprezentantului șcheian Nicolae Dima la biserica din Șchei de avocatul Ioan Bran aflăm că delegația condusă de protopopul

¹⁰ Este o listă întreagă, consemnând între alții pe Ioan Jipa, Constantin Popazu, Barbu Cepescu, Gheorghe Ciurcu, Nicolae Găitănar, Ioan Munteanu, Ioan Leca ș.a. bine cunoscuți pentru implicațiile lor în viața politică a timpului.

¹¹ Protopopul Popazu, notarul Ioan Bran, Ioan Jipa, Constantin Secăreanu, Vasile Lacea, Constantin Ioan, Ioan Juga, Rudolf Orghidan și Nicolae Dima.

¹² Arhiva muzeului, doc.1705/26 aprilie 1848)

¹³ Arhiva muzeului, doc.1740/1849 septembrie 2.

¹⁴ Sterie Stinghe, *Documente privitoare la trecutul românilor din Șchei*, vol. IV, Brașov, 1903.

Ioan Popazu la Innsbruck, la împărat (în condițiile în care mitropolitul Șaguna rămăsese la Cluj și Pesta pentru confirmare) fusese arestată, fiind socotiți spi-
oni. După multe peripeții aceștia reușesc să predea împăratului petiția și speră
că „ne vom întoarce toți către Brașov, ori calea asta o vom lua numai noi (Ion Bran
și protopopul Popazu), iară pe d. Laurian (August Treboniu) și (Ion) Maiorescu
ii vom lăsa încă în Innsbruck. Așa stau trebile noastre până acum pă aici – scria Bran
în încheiere – nu știu știm ce veți fi făcut în Ardeal, la Cluj...aici la împăratul stăm
foarte bine, avem toată nădejdea că ne vom ajunge dorința, ne vom redobândi drep-
turile noastre strămoșești...”¹⁵.

Așteptând răspunsul de la împăratul „luminat” și nemulțumiți de răspun-
sul dat până la urmă, delegația română hotărăște la 11 iunie 1848 să înainteze
altă petiție în care stipulează în plus și problema școlilor elementare, supuse unui
proces impulsiv de maghiarizare.¹⁶ Nemulțumiți și de noul răspuns, o parte din
brașoveni revin acasă, în frunte cu Ioan Bran, organizând la Brașov gărzile
naționale și pregătind lupta de rezistență.

În tot acest timp, protopopul Ion Popazu rămâne la Viena, mediatizând
noi posibilități de recunoaștere a drepturilor națiunii române. „După ce am
colindat acum a treia oară pe domnii miniștri – scria protopopul Popazu în 31 mar-
tie 1849 ¹⁷ - cererea națiunii noastre s-au luat la pertractare și așteptăm ca astăzi,
măine să căpătăm rezoluție ...Vom avea fraților în Ardealu Domnii noștrii, vom
avea aici la ministeriu consiliarii noștri – îi asigura Popazu”. În 9/12 iulie 1849
Popazu trimite o nouă scrisoare exprimându-și nedumerirea față de soarta ro-
mânilor brașoveni, nevoiți să suporte vitregiile unui incendiu pus de rebelii
unguri în timpul revoluției¹⁸.

La 24 ianuarie/ 5 februarie 1850 Popazu scria din nou din Viena: „Din scri-
soarea fratelui, Părintelui Ioan Petric... am înțeles cu durere că Onorat D-voastră ați fi
scârbiți pe mine că nu vă scriu mai des, cum mai stă cauza Națiunii române
aici...Știind, însă că în astfel de vremuri, scrisorile trimise prin poștă se cam deschid”,

¹⁵ Arhiva muzeului, doc. necatalogat/23 mai-14 iunie 1848, publicat de Sterie Stinghe, *Documente...*, vol. IV, p. 10-12.

¹⁶ „Să ni să facă școli naționale, biserica noastră...să fie întocmai cu celelalte biserici a țării...dijma ștearsă, tipariu liber-slobod, gardă”. Prin articolul VII de lege din 1792 a fost impusă obligativitatea limbii maghiare în școlile din Ungaria ca studiu facultativ „în părțile anexe” (dar obligatoriu dacă solicitau o funcție publică. În articolul de lege VI din 1839-40 se introduce limba maghiară în toate actele oficiale, chiar și în matricolele bisericesti, în locul celor latine sau germane, iar în Dieta din 1847 limba maghiară este declarată limba oficială a legilor și a corespondenței cu Viena (vezi. Mircea Păcurariu, *Revoluția românească din Transilvania și Banat în anii 1848-1849*, Sibiu, 1995, p. 29-30).

¹⁷ Arhiva muzeului, doc. 2164/1849, publicat de Sterie Stinghe, *Documente...*, vol. IV, p. 41-42.

¹⁸ Ibidem, p. 42-46.

le trimite scrisoarea prin fratele său, Constantin Popazu. „Noi, aici - zice el - ba-tem neîncetat ca să ni să dea o mângâitoare rezoluțiune subscrisă de înaltul împărat...dăm memoriale peste memorial la înaltul ministeriu, prin care ne plângem despre nedreptățile și neajunsurile ce se întâmplă Românilor în tot locu...Nădejdea, însă, nu trebuie să ne părăsească, căci, până când o Națiune are să se lupte cu greutate, până ea este trează, priveghitoare, bărbată, tare, nobilă, iubitoare de aproapele, scumpă prețuitoare a drepturilor câștigate cu atâta sudoare... Drept aceea, Domnilor și Fraților, să fim răbdători, așteptători, abătători, plini de nădejde, jertfitori, pașnici și iubitori de bună rânduială și așa vom ridica Națiunea română la rangul ce i se cuvine și vom face ca nepoții și strănepoții noștri să moștenească o soartă fericită...”.Aflăm tot de aici că, de la plecarea lui Șaguna din Viena, a fost încredințat de către ceilalți deputați români să ia cuvântul la ședințele de la împărat și miniștri. Imediat, însă, ce se va găsi un altul să-i ia locul, „eu îndată voi pleca acasă, că fără de aceea m-au incins un dor de patrie, care-mi sfâșie inima cu totul...”¹⁹.

De la Olmutz plecase la Viena, de unde scrisese mai multe scrisori Reprezentanței. La 31 martie 1849 el scrie din nou, entuziasmat și optimist, arătând ce a izbutit să facă în calitatea sa de deputat al națiunii, împreună cu Laurian: „Am făcut ca familia împărătească să se intereseze mult pentru cauza Românilor. Apoi, gazetele toate, care ne-au primit în coloanele lor petițiunea noastră, o laudă că este dreaptă și potrivită cu spiritul timpului de astăzi. Destulu-i - continuă el înflăcărat - că de astăzi încolo Națiunea noastră cuprinde locul care I se cuvine. Vom ave, Fraților, în Ardeal, domnii noștri, vom avea aici la ministeriu consilierii noștri. Națiunea noastră, cu un cuvânt, va avea viață politică, drepturile sale, vaza sa înaintea împărăției și înaintea Europei ...! Le mărturisește măhnirea lui pentru că se simte părăsit la Viena...Domnilor, eu și Laureanu, deputații Națiunii române, stăm aici în Viena, în privirea cheltuielilor, părăsiți de toți...! Le cere deci „vreo trei sute florini, argint, ca să nu tigurim (suferim) și să nu facem bucuria dușmanilor”²⁰.

La 9/12 iulie 1849 el scrie din nou și întreabă dacă odoarele și averea bisericii au pătitit vreo pagubă din partea ungarilor. „Oare persoanele –mai întreabă el – familiile și averea D-voastre, Domnilor Reprezentanți, scăpat-au fără pagubă, fără stricăciune? Dar obștea cea de la Biserica cea mare, celelalte obștii din Brașov și cele din Țara Bârsei până în curând au pătitit? Aceste întrebări mă muncesc ziua și noaptea; mă țin în neconținută supărare, măcar că acum aș putea să fiu plin de bucurie, pentru că treaba Națiunii noastre, care o căutăm noi aici, la Viena, acum de 6 luni, această treabă stă foarte bine... Faceți ca numele D-voastră să strălucească în istoria neamului român!”²¹.

¹⁹ Stinghe, op. cit., vol. IV, pp. 63-66.

²⁰ Idem, p. 41-42.

²¹ Ibidem, pp. 43-46.

Văzând că nici de sărbătorile Nașterii Domnului nu se întoarce din Viena, Șaguna dispune să se scrie preoților Brașovului, că, deoarece Popazu „aducând cu sine lipsa cauzei naționale, poate fi că încă multă vreme nu se va întoarce de la Viena, de o parte, iară de altă parte, ca nu cumva protopopiatul lui să pătmească vreo scădere, s-au aflat ca lipsă a se face din partea Consistoriului acea rânduială, ce îngrijirea acestui protopopiat să se încredințeze parohului din Șchei, Ioan Petric...”.

Cum același lucru îi scrie și protopopului Petric, adăugându-se ca, împreună cu Gherman să administreze parohia lui Popazu, dându-i din toate veniturile două părți, iar a treia să o ia parohul suplinitor, ca și veniturile protopopiatului, din care Petric avea să ia a treia parte.

În sfârșit, pe la mijlocul lui aprilie 1850 Popazu revine acasă, iar în ședința din 19 aprilie face Reprezentanței un expozeu despre misiunea sa și „prin o cuvântare plină de înțeles, arată precum despre o parte bunăvoința împăratului și aplecarea întregii Înalte Dinastii Austriece către Națiunea Română, așa despre altă parte, descopere luminat neapărabila lipsă de școale și nespusa pagubă, ce urmează asupra întregii Națiuni române pe tot ceas, prin întârziere școalelor, căci singura garanție a tuturor drepturilor naționale sânt și vor fi numai singuri bărbații Națiunii române, credincioși desăvârșiți prin școli și înzestrați cu științe solide, carii numai în școli se pot forma, de către Națiune, după lipsele ei.

După aceea, D-sa, ca și până la o organizaciune comună a școalelor și înzestrarea acestora din partea Stăpânirii /cere/ să se înființeze, împreună cu frații români cetățeni ²², cu cheltuieli unite, un gimnaziu, în care să se adune toți tinerii români, carii acum umblă fără a putea continua studiile – și acest gimnaziu la Octomvrie a.c. să se înceapă pe deplin ²³. Această propunere a D-lui Protopop ...în principiu s-au aflat de tot bună și s-au priimit de către întreagă Reprezentanția. Însă D-nii Protopopi I. Popazu și Petru Gherman să chibzuiască cât se va putea sigura spre acest scop un ajutor și din district și apoi Sfânta Biserică noastră, din partea sa, ce i se vine asupra-i și după raționamentul ²⁴ făcut în sumă de 2620 fl.conv. m., pă lângă ajutorul ce se va asigura din district, va împlini lipsa, însă sub acea condițiune, ca aceasta să fie cu învoirea D-lui Episcop și că în casa Sfintei Biserici totdeauna să rămâie și ceva rezervă spre creșterea capitalului Sfintei Biserici, despre care să se înțeleagă D. protopop și cu D-nii cetățeni și pentru partea ce după socoteala și planul făcut vine asupra D-lor, 1200 fl.conv. m. Această urmare și așezământ se întâmpină din par-

²² Credincioșii de la Biserica din Cetatea Brașovului.

²³ Andrei Bărsanu, *Istoria Școalelor Centrale Române gr.-or. din Brașov*, Brașov, 1902, pp. 46-49.

²⁴ Cont de gestiune.

tea Stăpânirii sau din partea Sfintei Bisericii noastre, până când, din partea Națiunii, se vor înființa spre acest scop alte izvoare, alte mijloace...”.

Ca o frumoasă și meritată răsplată morală pentru Popazu, în ședința din 11 martie 1850, pentru serviciile aduse cauzei românești, ca deputat în cauza națională și pentru truda lui întru înființarea gimnaziului, Reprezentanța consemna: „Luând în cuviincioasă considerăciune zelul cel înfocat și stăruința cea neobosită a Prea Onoratului Domn Ioan Popazu, parohului și protopopului nostru, întru creșterea slavei și podoaba Sfintei Bisericii noastre, întru înaintarea tuturor poporenilor la cunoștința legii și împlinirea datorințelor morale, întru înființarea școalelor și așa întru întemeierea și lășirea științelor, artelor și meșteșugurilor întru tinerimea noastră română; luând în băgare de samă nepregetata silință a Prea Onorat D-Sale întru a ne aduce pe noi, pe poporanii noștri și pe toți Românii, ca să trăim în frăție, dragoste și bună înțelegere, fără de care nu este înaintare, nu este mântuire, luând, în sfârșit în considerăciune jertfele sale cele rare, ce le-au adus și pericolele cele mari... și /tot/ așa și pentru poporul nostru, mai cu seamă în acești doi ani din urmă, 1848 și 1849, am aflat cu cale, drept un mic semn de mulțămîtă, a-i da P(re)a. O(sfințieiei). S(ale). casa Bisericii, numită a Zugravului ca să lăcuească până va fi în viață, împreună cu ai Sfinții Sale, gratis...”²⁵.

Au urmat și alte aprecieri și considerații din partea contemporanilor săi.

Luând parte activă la conferința națională din 1/13 ianuarie 1861, ținută în Sibiu, Popazu a fost ales membru în Comitetul Național, iar în Adunarea de constituire a „ASTREI” din 4 noiembrie 1868, fusese ales și membru în Comitetul Central, drept recunoștință pentru sprijinul ce i-l dăduse lui Șaguna la realizarea acestei importante Asociațiuni. Și cel mai mare dar de la Dumnezeu, episcopia Caransebeșului pe care o întemeiază prin numirea sa de episcop al acestei dieceze în anul 1865.

Ales și membru în Senatul imperial din Viena, el luptă, alături de Șaguna pentru drepturile neamului și ale Bisericii sale.

Astfel Românii din Transilvania, și cu ei și brașovenii, ajunseseră, așa zi-când peste noapte, să dobândească drepturile pentru care luptaseră sute de ani, iar mentorul acestor jertfe a fost protopopul brașovean Ioan Popazu.

Abstract: The significant contribution of Ioan Popazu, archpriest of Șcheii Brașovului, with a view to obtaining recognition of the rights of Romanians in Transyl-

²⁵ Casa Zugravului, care exista până la clădirea casei de raport a Bisericii, situată lângă poarta Bisericii, având nr.1113 și o porțiță spre biserică. Fusese cumpărată de Biserică, împreună cu grădinița, care avea să fie folosită spre a mări cimitirul în anul 1845 de la Radu Ioanovici, zis și Zugravu și tot în acel an fu dată cu chirie lui Bucur Cepescu cu 110,30 fl. Din prețul de cumpărare, vânzătorul se obliga să dăruiască Bisericii 1000 fl. (Arhivele Statului, Brașov, nr.1411/1845).

Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean

vania, emerges from the protocols of the parish meetings held at the Church in Șchei and the rich correspondence. During his stay in Vienna, he mediates the recognition of the rights of the Romanian nation, by delivering speeches during the meetings of the Cabinet and by his activity as a member of the Imperial Senate in Vienna, where, together with Bishop, and later, Metropolitan Andrei Șaguna, he fought for the emancipation of his people and Church.

Mitropolitul Marcu Eugenicul al Efesului și Sinodul de la Ferrara-Florența

Pr. drd. Cătălin TEULEA

Istoria bisericească universală a relațiilor politico-teologice dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică identifică trei momente cruciale ce au convertit în ele trei personalități la fel de marcante. Aceste momente au concentrat opera graduală a istoriei schismei dintre Răsărit și Apus, Biserica Bizanțului și Biserica Latină. Este vorba despre momentul Fotie din secolul al IX-lea, de cel al lui Mihail Cerularie (secolul al XI-lea) precum și de momentul personalității lui Marcu al Efesului din secolul al XV-lea¹.

Asupra acestuia din urmă m-am oprit în lucrarea de față. Implicarea mitropolitului Marcu al Efesului (Eugenicul) în lucrările sinodului de la Ferrara-Florența a rămas definitivă pentru ortodoxie. Mărturisirea sa va fi prelungită și sub stăpânire turcească de apologeticul patriarh Ghenadie Scholarios.

Încă de la discuțiile pregătitoare sinodului, precum și de la prima ședință și până la încheierea sinodului Marcu al Efesului a identificat și s-a implicat în soluționarea problemei teologice ce a divizat teologia răsăriteană de cea apuseană: doctrina despre filioque. A accentuat responsabilitatea soluționării teologice pentru reușita unei viabile uniri bisericești. Într-adevăr conjunctura politică prin care papa Eugeniu al IV-lea căuta cu aviditate perfectarea unirii cu lumea răsăriteană divulga în mod clar precaritatea autorității papale și implicat a primatului său. Cu siguranță fost și acest fapt un argument practic pentru Marcu al Efesului în a acorda prioritate în discuții problemei strict teologice – Filioque. Papalitatea implica factorii decizionali politici.

Un eveniment de o asemenea importanță, sinodul unionist redescoperit prin prisma implicării personalității mitropolitului Marcu al Efesului este cel puțin revelator în relație cu ecumenismul actual.

¹ Referat susținut în cadrul programului pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la disciplina Istoria Bisericească Universală sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, care a și dat avizul de publicare.

² P.S. Visarion Bălțat, „Mărturisirea de credință și Enciclica Mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului” în *Logos și Cultură*, Editura Anestis, Sibiu, 2005, p. 42.

Principalele documente la care cercetătorii fac apel pentru teologia și istoria sinodului florentin sunt: Actele Grecești , Actele Latine și Memoriile redactate de Silvestru Syropoulos.

Actele Grecești sunt bine cunoscute căci se găsesc în toate colecțiile mari ale sinoadelor publicate la începutul secolului al XVII-lea în ediția Vaticană și cea a lui Labbre, Harduin și Mansi. Ele relatează evenimentele de la sosirea grecilor la Veneția până la plecarea lor.

Actele Latine constituie o dare de seamă făcută de Andrea de Santa Croce, ca protonotar pontifical care „ transcrie fidel cuvintele grecești cum le-au comunicat traducătorii și cele ale latinilor cum au ieșit din gura oratorilor”². Cele două Acte (grecești și latinești) se completează. Actele Latine nu conțin decât discursurile pronunțate în timpul sesiunilor octombrie 1438-martie 1439.

Memoriile este lucrarea scrisă în greacă înainte de 1444 de Silvestru Syropoulos, diacon al Bisericii din Constantinopol care vine în Italia în anturajul patriarhului Iosif al II-lea. A fost deci martor ocular participând la multe evenimente. El trimite la lectura Actelor grecești pe cititorii dornici să cunoască evenimentele oficiale. Sesiunile publice ale sinodului sunt expuse în doar 20 de pagini, cea mai mare parte a expunerii sale se ocupă aproape exclusiv de jocul raporturilor grecilor între ei. O prezentare a ceea ce se întâmplă în culise, în partea grecească.

Având în atenția cercetării personalitatea mitropolitului Marcu al Efesului și implicarea sa în sinodul de la Ferrara-Florența, lucrarea de față se concentrează asupra aspectelor și dezbaterilor teologice. În acest sens pe lângă izvoarele menționate am utilizat lucrări de istorie bisericească ale următorilor autori: Gill Joseph, Louis Petit, Ivan N. Ostrumov, Ștefan Alexe, Vasile V. Munteanu, Aurel Jivi , Emanoil Băbuș, Nicolae Chifăr, Vasile Leb, Visarion Rășinăreanu, episcop-vicar. Pentru ancorarea sinodului în Italia secolului al XV-lea m-au ajutat cercetările concise ale lui Giuliano Proccaci, Jacob Burckhardt, Lauro Martines. Pentru civilizația bizantină a perioadei sinodului florentin am folosit lucrările lui Steven Runciman, Warren Treadgold, Stelian Brezeanu.

Sinodul de la Ferrara-Florența a schimbat cursul istoriei bisericești. Se dorea reformă de la nivelul cel mai înalt al Bisericii până la cel de jos, dar o reformă realizabilă printr-un sinod general. Conciliarismul își promova superioritatea față de instituția papală în privința credinței. Dacă sinodul de la Basel a promulgat mai multe decrete de reforme, sinodul florentin a readus primatul

² Gill Joseph, *Le concile de Florence*, Descléea Cie, Éditeurs Tournai, Belgium, 1964, p. 3.

papal la statura sa universală. Unirea ar fi putut persista în condițiile în care în bătălia de la Varna din 1444 creștinii ar fi ieșit învingători și Constantinopolul n-ar fi căzut în mâinile turcilor. Evoluția relațiilor ecleziastice între cele două lumi ar fi fost diferită³.

I. Valențe ale Bizanțului și Italiei în secolul al XIV-lea

A) Imperiului Bizantin sub ultimii împărași paleologi

În timpul lui Manuel II (1391-1425), urmașul lui Ioan al V-lea, Bizanțul trecea prin condiții deosebit de grele, Imperiul fiind redus practic la capitală. La antipolul tatălui său, Manuel al II-lea a fost un basileu cultivat, cu gust pentru știință și artă. Deja o bună parte a Peloponezului se afla în mâna turcilor. Noul împărat a avut parte, în iarna anilor 1393-1394, de o somație din partea lui Baiazid. Acesta îi pretindea lui și conducătorilor statelor slave din Balcani să-i aducă omagiu. "Invitația" a fost urmată de blocarea Constantinopolului, oprirea aprovizionării cu apă, astfel încât capitala era asfixiată de mizerie⁴. Din 1393, pe fondul lipsei de unitate dintre diferitele state creștine, turcii au reușit să cucerească pe rând Bulgaria în 1393, care a rămas sub stăpânirea lor timp de 500 de ani, apoi Serbia și Dobrogea. Mircea cel Bătrân a reușit să-și păstreze independența prin plata unui tribut. După înfrângerea de la Nicopole din 1396, împăratul bizantin, profund descurajat a adresat mai multe apeluri lumii creștine: s-a adresat rușilor, papei, venețienilor, regilor Franței și Angliei. În acest demers al său a întreprins călătorii la Veneția, la Roma, unde s-a întâlnit cu papa Bonifaciu al IX-lea, merge la Paris, unde se întâlnește cu Henric al IV-lea, fără a obține mare lucru.

Salvarea a venit însă din Est, mai precis de la conducătorul mongol Timur-Lenk sau Tamerlan, care sub pretextul supunerii de către turci a păstorilor anatolieni, musulmani suniți ca și ei, intervin în Asia Mică și nimicesc armatele otomane la Ankara pe 20 iulie 1402. Baiazid este făcut prizonier și moare câteva luni mai târziu în captivitate. După moartea lui Baiazid Manuel al II-lea „încetează plata tributului otoman, dăruiește moscheea din capitală ridicată la ordinul sultanului, anulează concesiunile comerciale acordate musulmanilor”⁵.

Intervenția lui Timur-Lenk a amânat cu aproximativ cincizeci de ani cucerirea Constantinopolului. Împăratul bizantin Manuel al II-lea s-a folosit de

³ *Ibidem*, p. 1.

⁴ Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș, *Aspecte ale istoriei și spiritualității Bizanțului*, București, Editura Sofia, 2002, p.98

⁵ Stelian Brezeanu, *O istorie a Bizanțului*, Editura Meronia, București, 2005, p.319.

această nouă conjunctură: recuperează Tesalonicul, câteva teritorii din Macedonia orientală, câteva orașele din Tracia. Acest lucru a fost posibil printr-un tratat cu Soliman care ulterior devine vasal imperial.

Dacă toate puterile europene s-ar fi coalizat la acel moment împotriva otomanilor poate amenințarea ar fi putut lua sfârșit⁶. Genovezii au făcut tot posibilul ca negocierile lor să nu fie afectate. Au rezolvat aceasta printr-o solie trimisă la Timur. Venețienii s-au pus și ei în gardă trimițând autorităților coloniale instrucțiuni de a păstra neutralitatea. În ce privește instituția papalității, fiind erodată de schisma apuseană, nu a fost în stare să se implice în acest sens.

Între anii 1402 și 1413 a avut loc reconstituirea Imperiului edificat de către Baiazid. Luptele dintre cei patru fii ai lui Baiazid Ilderim, încheiate în 1413, au jucat un rol determinant în toată această evoluție. După ce și-a eliminat frații, Mahomed I a rămas conducătorul sultanatului. Revoltele însă au continuat. Mahomed a trebuit să-l înfrunte mai ales pe Mustafa, un fiu nelegitim al lui Baiazid. Această perioadă de criză putea constitui un bun prilej de salvare a Imperiului Bizantin de către Occident, cu atât mai mult cu cât Mahomed s-a arătat mai degrabă prietenos cu Manuel.

Din păcate, irealismul roman, care a apreciat greșit progresul partidului antiunionist de la Bizanț și din Țările slave, lungă paralizie a Veneției care până în 1437 a luptat împotriva Ungariei, precum și războiul de 100 de ani, care a neutralizat Franța și Anglia, au permis turcilor să se redreseze, fără a fi nevoiți să facă față unui eventual atac venit din Vest. În același timp, această perioadă a înregistrat și un rezultat pozitiv: Manuel a putut profita de anii de pace pentru a restabili ordinea în despotatul Moreei, unde se succedaseră fratele său, Teodor I și proprii săi copii, Teodor al II-lea și Constantin al XI-lea. Mahomed moare în anul 1421, succesor la tron fiind fiul său, Murad al II-lea (1431-1451), care reia practic politica lui Baiazid. Fiul lui Manuel, Ioan al VIII-lea, asociat la tron din ianuarie 1421, comite o gravă eroare: încearcă, fără succes, să pună în locul lui Murad pe Mustafa. De aceea, din 1422 Constantinopolul este supus unui nou asediu, care nu a determinat un eventual ajutor occidental. În primăvara anului 1423, turcii au devastat Grecia, au pătruns pe teritoriul Moreei, iar Tesalonicul a fost cucerit pe 29 martie 1430.

În 1425 Manuel al II-lea Paleologul moare, tronul fiind preluat de fiul său, Ioan al VIII-lea (1425-1448), aia sa de domnie limitându-se practic la capitală⁷.

⁶ Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului 1453*, Editura Enciclopedică, București, 1991, p. 25.

⁷ Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș, *op.cit.*, p. 98.

Ceilalți frați ai săi, Andronic al IV-lea și Teodor al II-lea, conduceau celelalte regiuni care mai existau.

Ioan al VIII-lea în vârstă de 32 de ani a fost un domnitor competent ca și tatăl său, dar nu a avut prea mult peste ce domni⁸. Rezistența în fața otomanilor care cuceriseră deja Tesalonicul, Serbia, Albania, și nordul Greciei era greu de înfrânt pentru puterea bizantină. Ioan al VIII-lea avea însă o strategie. Asemenea tatălui său, Ioan al VIII-lea a încercat de la început să facă față ofensivei turcești printr-un ajutor occidental. După asediul Constantinopolului din 1422, Ioan al VIII-lea vizitase deja în calitate de succesor la tron curțile occidentale, iar în 1431 tratativele de unire dintre cele două Biserici au fost reluate în contextul în care papa condiționa un eventual ajutor militar de finalizarea lor. Practic, în fața ascensiunii turcilor, împăratul Ioan al VIII-lea s-a decis să încerce imposibilul: unirea cu latinii. Tatăl său, care petrecuse ani buni în Occident după ajutoare, îi spusese că de speriat îi poate speria pe turci cu gândul că va face unirea cu latinii, dar el nu-l sfătuiește să facă așa ceva. Îi era teamă de o schismă și mai rea care le va face mai mult rău în ochii păgânilor⁹.

Cu toate acestea Ioan al VIII-lea încearcă, iar în 1431 are loc la Basel un sinod general, care proiecta unirea cu grecii. Participanții la acest sinod, au trimis în 1437 delegați la Constantinopol, care au încheiat o convenție cu trimișii greci pentru ca ei să sosească mai întâi în apele teritoriale ale Italiei și după aceea să se decidă locul unde urma să se țină sinodul care dorea unirea. Pe data de 18 septembrie 1437, prin bula *Doctoris gentium*, papa Eugen al IV-lea a hotărât transferul sinodului de la Basel la Ferrara, pe coasta orientală a Italiei.

B) Ferrara-Florența și Italia secolului al XIV-lea

Fenomen cu consecințe economice, psihologice, sociale și artistice precise, marea epidemie de ciumă din anul 1348 a inaugurat, potrivit unor istorici, o perioadă de declin economic considerabil sau, potrivit altor opinii istorice, o perioadă stimulativă în raport cu evoluția societății, datorită scăderii populației. Aceasta a dus la o mai largă ofertă pentru locuri de muncă stabile și la o creștere a salariilor, în consecință la așezarea premizelor unei înfloriri comerciale.

Faptul că societatea italiană era departe de a putea fi considerată ideală este o realitate istorică de necontestat. Problemele acestui spațiu istoric rămân legate de o endemică dezordine socială, provocată mai ales de competiția aprută între vechile elite și clasa noilor îmbogățiți, de revoltele care au măcinat la

⁸ Warren Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului*, Editura Artemis, București, 2003, p. 246.

⁹ Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș, *op.cit.*, p. 98.

sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea Lucca, Siena, Perugia, Florența, Bologna și Ferrara, din dorința muncitorilor de a avea o mai importantă participare la guvernare și datorită opoziției cetățenilor față de covârșitorul sistem al taxelor. La toate acestea se adaugă instabilitatea politică strâns legată de transformările petrecute în guvernarea unor seniorii din nordul și sudul Italiei sau a republicilor Italiei centrale. Singurul oraș stat care a păstrat o aparentă stabilitate în toată această perioadă a fost Veneția.

Din punct de vedere politic, Italia medievală cunoștea două tendințe politice majore: loialitatea față de Sfântul Imperiu Roman, reprezentată de gibellini și loialitatea față de papalitate, reprezentată de guelfi, tendințe afirmate definitiv la jumătatea secolului al XIII-lea¹⁰. Deși făcuse diverse călătorii din Germania până în Boemia, de la Milano până la Roma, împăratul se afla mai mult în căutarea de subsidii, sub diverse aparențe ceremoniale, decât în căutarea posibilităților de intervenție teritorială în Italia. Pe de altă parte, și papalitatea se afla într-o dificultate asemănătoare. Consemnat în afara teritoriului italian, conducătorul Bisericii Apusului era, din anul 1348, rezident al domeniului de Anjou, avându-și sediul la Avignon (achiziționat prin cumpărare de la Giovanna de Anjou, regina Neapolelui).

Scaunul papal se va întoarce la Roma în anul 1377, în timpul pontificatului lui Grigorie al XI-lea (1370-1378), producând în 1378 o diviziune în Biserică prin alegerea simultană a doi papi, fenomen cunoscut sub numele de Marea Schismă Apuseană. Conflictul pricinuit de interesele partidelor de cardinali pro-francezi și pro-italieni se va rezolva abia în 1415, deși papa s-a putut considera în deplinătatea drepturilor sale romane abia din a cincea decadă a secolului al XV-lea.

Între anii 1350 și 1450, orașele și conducătorii lor încearcă să stabilească propria supremație teritorială și să creeze noi dominioane, ceea ce marchează epoca prin agitația cauzată de lipsa unei autorități centralizate. În această perioadă s-au format alianțe și s-au trasat noi granițe prin pretențiile la titlul de domn sau senior ale unor persoane precum Bernabo († 1386) sau Gian Galeazzo Visconti († 1402) care au angajat mercenari din Italia și din restul Europei pentru a-i susține în procesul de extindere a propriei influențe. Guvernările republicane sau de tip oligarhic erau de asemenea interesate în expansiunea teritorială.

¹⁰ Dana Roxana Hrib, *Procesul de individualizare în gândirea renascentistă a secolului al XV-lea: Florența*, Editura Universității L. Blaga, Sibiu, 2006, p. 18. Folosirea termenilor guelfi și gibellini a intrat în vocabularul contemporanilor abia în jurul anului 1250 și s-a aplicat doar zonei Toscanei. În restul Italiei se foloseau determinativele: partida bisericească și partida imperială.

Tensiunea financiară și militară a dus, în jurul anului 1450, la alierea micilor dominioane cu, sau sub directul control, a cinci state importante: Milano, Veneția, Florența, Roma și Neapole¹¹. Însă, în pofida aparentei dispariții a fragmentării, aceasta era departe de a fi în întregime eradicată. Între anii 1450 și 1500, interesele marilor orașe au fost cele care au definit direcția politică și economică a peninsulei, până la data invaziei franceze, prin convenția presupusă de Pacea de la Lodi.

Semn al stabilității peninsulare, semnarea Păcii de la Lodi în anul 1454 a reglementat recunoașterea sferelor de influență a celor cinci mari puteri italiene, cu atât mai mult cu cât stabilitatea fiecărei puteri în parte era incertă din punct de vedere politic și economic. Căderea Constantinopolului în anul 1453 și ofensiva otomană sub conducerea lui Mehmed al II-lea Cuceritorul (1451-1481) i-a determinat pe italieni să devină conștienți de propria vulnerabilitate, precum și de marele pericol al continuării luptelor interne. În urma înfloririi din secolul precedent, peninsula italiană era, la sfârșitul secolului al XIII-lea, o zonă suprapopulată, ajungând să numere între 7 și 9 milioane de locuitori, potrivit registrelor de percepere a dijmelor¹².

Giovanni Villani descrie Florența începutului de secol al XIV-lea ca pe un oraș cu aproximativ 100 000 de locuitori, populația fiind bine hrănită, în pofida permanentizării foametei în restul teritoriilor suprapopulate, florentinii. Mai mult, în Florența secolului al XIV-lea puteau fi numărate 110 biserici, 30 de spitale și 40 de bănci cu un câmp de acțiune ce acoperea întreaga creștinătate¹³.

Giovanni d'Averardo de'Medici, cunoscut și sub numele Bicci, reușește să consolideze poziția socială și economică a familiei sale în încercarea de acaparare a puterii în cadrul structurilor politice florentine. Odată cu asumarea, în 1423, a prestigiosului rol de bancheri oficiali ai papei, Medici așează bazele unei ascensiuni dinastice fără egal¹⁴. Ei vor guverna orașul Florenței pentru aproape trei secole, dominația lor cunoscând puține întreruperi.

¹¹ Jacob Burckhardt, *Civilizația Renașterii în Italia*, traducere de N. Balotă și Gh. Ciorogaru, Editura pentru literatură, București, 1969, p. 188.

¹² Giuliano Procacci, *Istoria italienilor*, traducere de Dumitru Trancă, Editura politică, București, 1975, p. 69.

¹³ Giovanni Villani, *Croniche di Giovanni Matteo e Filippo Villani: secondo l e migliori stampe e corredate di note filologiche e storiche*, 2 vol., Sezione letterario-artistica del Lloyd austriaco, Trieste, 1857-1858, p. 233.

¹⁴ Lauro Martines, *The Social World of the Florentines Humanists: 1390-1460*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1963, cf. Apedix II - Eight Tables on Wealth, p. 369.

C) Contextul bisericesc apusean

În anul 1378 a debutat marea schismă papală fiind desemnat ca papă italianul Urban al VI-lea. Acesta, prin reformele sale a nemulțumit tabăra cardinalilor francezi care împreună cu alți trei, veniți de la Roma, vor alege ca pontif pe francezul Clement al VII-lea. Noul papă ales va anula alegerea lui Urban al VI-lea, se va stabili la Avignon dând curs excomunicărilor reciproce. Creștinătatea apuseană a fost bulversată de aceste evenimente timp de 40 de ani. La Roma lui Urban al VI-lea, i-a urmat tot un italian Bonifaciu al IX-lea (1389-1404). La Avignon, după moartea lui Clement al VII-lea a fost ales papă Benedict al XIII-lea. Când la Roma, după pontificatul lui Inocențiu al VII-lea (1404-1406), a urmat papa Grigorie al XII-lea (1406-1415) acesta din urmă împreună cu Benedict al XIII-lea, aflați și sub presiunea normanzilor, au hotărât convocarea unui sinod conciliarist la Pisa¹⁵.

Conciliul de la Pisa întrunit în 25 martie 1409 impune concepția conciliaristă potrivit căreia sinodalitatea este superioară instituției papale. În lipsa celor doi papi papa Grigorie al XII-lea și Benedict al XIII-lea care nu s-au prezentat, conciliul condus de cardinalul Poitiers, în calitate de președinte, i-a depus pe amândoi desemnând în 5 iunie 1409 pe Alexandru al V-lea ca papă. Cei doi papi demisi nu au vrut să renunțe, așa încât s-a creat în Biserica Apuseană schisma cu trei capete¹⁶. Acest lucru a fost avantajat și de moartea papei Alexandru al V-lea în care se puseseră mari nădejdi de eliminare a schismei, acesta fiind un grec latinizat din Veneția¹⁷. Alegerea lui Ioan al XXIII-lea (1410-1415), neinteresat de soarta Bisericii, a favorizat schisma apuseană și a provocat pe sinodali de la Pisa pentru convocarea unui sinod trei ani mai târziu.

Împăratul Sigismund I de Luxemburg a convocat *sinodul de la Konstanz* (1414-1418) și Papa Ioan al XXIII-lea a venit la sinod în 28 octombrie 1414. Deschiderea oficială a avut loc în 5 noiembrie, dar întrucât nu ajunseseră toți invitații, prima ședință a avut loc în ziua de 16 noiembrie. Potrivit teoriei conciliariste cei 1800 de sinodali, clerici și laici¹⁸, au stabilit că sinodul prin investirea Sfântului Duh deține puterea în Biserică. Astfel toți membrii Bisericii inclusiv papa trebuie să se supună hotărârilor sinodului în privința credinței precum și a încetării schismei. În aceste condiții papa Ioan al XXIII-lea a părăsit orașul în noapte de 20 martie 1415, în mod travestit. Lăsând sinodul „acest

¹⁵ Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului III*, Editura mitropolitană Trinitas, Iași, 2002, p.194.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Istoria creștinătății de la Hristos până la Reformă*, Editura Sofia, București, 2004, p. 318.

¹⁷ Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului III*, p. 195.

¹⁸ *Ibidem*, p. 196.

congres cu caracter european¹⁹ fără președinte, papa a fost acuzat de alimentarea schismei și de erezie. A fost însă adus înapoi de garda imperială, întemnițat și eliberat la anul 1419. La scurt timp a și murit.

În conjunctura istorică descrisă, papa Grigorie al XI-lea a demisionat în schimbul titlaturii de cardinal de Korzo. Doar Benedict al XIII-lea n-a renunțat la demnitatea de papă, continuând să trăiască la Perpignan în Franța²⁰.

Conciliul l-a înălțat pe Martin V la Scaunul lui Petru pentru a încheia confuzia Schismei Apusene. Papa Martin a ratificat conciliul și a reușit să amâne punerea în aplicare a decretelor care propuneau reforma și conciliarismul. În aditie față de încheierea Schismei Apusene, sinodul de la Konstanz a condamnat și ereziile lui: 1) John Wicliff, care a respins Taina Jertfei Euharistice, a accentuat Scriptura ca regulă de credință, a subscris la donatism, a afirmat că Papa nu este capul Bisericii, și că episcopii nu au nici o autoritate; și, 2) Jan Hus, care a predicat cele de mai sus după moartea lui Wicliff. După 45 de ședințe publice papa Martin V a declarat închis sinodul de la Konstanz în 22 aprilie 1418.

Sinodul de la Basel. Convocat pentru început la Pavia (1422) sinodul a fost mutat apoi la Siena datorită izbucnirii ciumei. Acest conciliu a fost numit în 1431 în Basel, Elveția, de Papa Martin V, care a murit în acel an. Papa Eugene IV a transferat sinodul de la Basel la Ferrara prin enciclica Doctoris Gentium din 18 septembrie 1437. Papa Eugeniu al IV-lea s-a folosit de argumentul realizării unirii bisericești cu bizantinii, deturnând în acest mod liberalismul deja mult prea pronunțat al sinodalilor. Crezând că acesta va deveni gălăgios, Eugeniu al IV-lea a dizolvat conciliul la 4 zile, mîniindu-i pe episcopii de la Basel, care au început să reafirme decretul eretic de la Konstanz că un conciliu general este superior față de Papă.

În ianuarie 1438, Papa a ordonat un început proaspăt la Ferrara. În 25 iunie 1439, 20 de episcopi și peste 300 de doctori în teologie l-au declarat eretic pe Eugeniu al IV-lea, acesta neprezentându-se la ședința din 22 ianuarie 1438. Unii episcopi au rămas în schismă deschisă la Basel, chiar alegând un antipapă, Felix V – doi „Papi”, două „concilii” deodată. În 1459 papa Pius al II-lea prin enciclica *Execrabilis* va decreta superioritatea papei asupra conciliilor²¹. Regele Carol al VII-lea al Franței a declarat independența Bisericii din Franța față de papă prin *Pragmatica Sanctiune* de la Bourges (1438). Deși regele Alfonso al V-lea al Aragonului s-a folosit pentru început de papa Felix V vizând

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *op.cit.*, p. 318.

²⁰ Pr. Nicolae Chifăr, *op.cit.*, p. 196

²¹ Pr.Prof.Dr.Vasile V.Muntean , *op. cit.*p.319

regatul Neapoli; a semnat în 1444 un pact cu papa Eugeniu al IV-lea. Acordul a fost mijlocit de episcopul Alfonso de Borgia al Valenciei, viitorul papă cu numele de Calist III. Fără sprijinul Franței, Scoției și al principilor germani (neutri față de ambii papi), papa Felix V nu mai reprezenta un pericol pentru pontificatul lui Eugeniu al IV-lea²².

O ciumă a venit peste Ferrara, și Papa a mutat Conciliul la Florența. Anterior Conciliului de la Florența din 1439, sinoadele ortodoxe au respins: 1. "Filioque" - la sinodul din Constantinopol în 879-880, considerat de unii al VIII-lea sinod ecumenic din Biserica Ortodoxă și la sinodul de la Vlacherne, ținut tot în Constantinopol, la anul 1285. 2. Grația creată - la sinoadele ortodoxe din 1341, 1347, 1351, 1368 ținute la Constantinopol.

II. Marcu Eugenicul al Efesului și Sinodul de la Ferrara – Florența

A) Personalitatea Sfântului Marcu al Efesului

S-a născut pe la anul 1382²³ la Constantinopol fiind personalitate eclezială marcantă pentru ultimele decenii de viață ale Bizanțului²⁴. Manuil, după numele de botez, a fost descendent al unei instărite familii de trapezuntini.

Un prim rol în educația sa și a fratelui său Ioan, l-a avut tatăl lor, George Eugenicul, sachelar la Sfânta Sofia, dascăl și director al școlii patriarhale²⁵. Pe lângă temeinica educație teologică, Marcu (Manuil) Eugenicul s-a arătat interesat și n-a lăsat să-i scape din formarea sa și domenii ale culturii precum: retorica, filosofia și literatura. În ceea ce privește retorica – a fost îndrumat de Ioan Chortasmenos, profesor cu reputație în acest domeniu. Ca influență filosofică, Marcu a cunoscut pe platonistul George Ghemistos, supranumit și Plehton. Formația sa intelectuală s-a lărgit și prin învățătura dată de Makarios Makres²⁶. A studiat teologia cu Iosif Vriennios.

Deși a rămas orfan la vârsta de numai 13 ani, aceasta nu l-a împiedicat să asimileze atât de mult din paleta vastă a problemelor culturii și teologiei vremii sale, încât, la numai 20 de ani era retor patriarhal. Puternica sa personalitate a adunat în jurul său mulți ucenici. Dintre cei care au lăsat nume mari în istorie amintim pe Theodor Agallianos și pe Gheorghe Scholarios. Acesta din urmă a

²² Pr.Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 199.

²³ Louis Petit, „Marc Eugenicos”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX, 2, Paris, 1927, col. 1968.

²⁴ Marcu al Efesului, *Scriseri filocalice uitate*, traducere și studii diac.Ioan.I.Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 169.

²⁵ Ioan Vasile Leb, *Biserica în acțiune*, Editura Limes, Cluj, 2001, p. 15.

²⁶ *Ibidem*.

fost socotit de Marcu al Efesului ca fiu dohovnicesc. În virtutea aceste filiații, Gheorghe Scholarios a preluat lupta împotriva unirii florentine în urma morții maestrului său la 23 ianuarie 1444. Gheorghe Scholarios amintește de jurământul făcut lui Marcu Eugenicul, când acesta era pe patul de moarte. Atunci Gheorghe Scholarios a fost desemnat ca urmaș de drept al Sfântului Marcu²⁷.

B) Aspecte dogmatice în opera teologică a Sfântului Marcu al Efesului

N-a rămas pentru multă vreme ca dascăl patriarhal. În anul 1418 Manuil (Marcu) Eugenicul dă curs unei chemări la o nouă experiență – aceea de monah. La o vârstă tânără de 26 de ani dar pregătit cu un bagaj de cunoștințe bogat, se retrage în viațuire monahicească timp de doi ani în insula Antigona, în golful Nicomodiei. Se numește ca monah Marcu, trăind în acest timp sub îndrumarea unui călugăr Simeon²⁸.

Datorită incursiunilor turcilor, tot mai dese în acele părți, Marcu împreună cu Simeon s-au stabilit la mănăstirea Sfântul Gheorghe din Mangane, mănăstire construită de împăratul Constantin al IX-lea Monomahul, în jurul anului 1050²⁹. În acest timp de retragere și viațuire la mănăstire, Marcu Eugenicul a scris o parte din lucrările sale.

Experiența sa monastică și prin aceasta aprofundarea doctrinară în rugăciune au dat naștere lucrării „Despre cuvintele cuprinse în dumnezeiasca rugăciune: Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă”. Explicația sa apologetică este focalizată asupra apelativelor prin care este invocat și mărturisit Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Marcu ne scrie că prin „Doamne...sunt dezavuați cei care gândesc că Iisus este simplu om”, prin „Iisus” ni se indică umanitatea, „Hristos” conține în sine cele două firi, iar „Fiul lui Dumnezeu” închide gura celor ce cutează să introducă în sens invers, o contopire a firilor³⁰. Această lucrare de explicare a rugăciunii inimii concretizează necesitatea unei autentice ancorări dogmatice în experiența lui Hristos cel Întrupat și mărturisit de cele șapte sinoade ecumenice.

Răspunzând criticii teologului grec Manuel Calecas, convertit la catolicism, critică îndreptată asupra Tomosului Sinodului constantinopolitan din

²⁷ Louis Petit, „Réponse de Georges á Marc d'Ephèse mourant”, în *Patrologia Orientalis*, tome XVII, Paris, 1921, p. 489.

²⁸ Idem, „Marc Eugenicos”, col. 1969.

²⁹ Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p. 17.

³⁰ Marcu al Efesului, *Scrieri filocalice uitate*, p. 182.

1351; Marcu Eugenicul scrie între anii 1420-1430 două ample tratate despre ființa și energia (energiile) divine³¹.

Marcu Eugenicul își fundamentează argumentațiile sale pe teologia Sfântului Vasile cel Mare referitoare la Persoana Duhului Sfânt și lucrarea sa.

De asemenea face referire la teologia lui Dionisie Areopagitul, aceea a numelor divine și exprimarea teologică apofatică și catafatică; cât și la dogmatica Sfântului Ioan Damaschin. Toate aceste explicații vin în defavoarea ereziei akyndiniștilor și a latinilor care separau întru totul ființa lui Dumnezeu de puterea (energia) Sa.

El afirmă că: „Dacă gândirea nu e ceva străin de minte, căci e o putere naturală a ei prin care sesizează cele arătate prin cuvânt, atunci nici energia nu e ceva străin de Dumnezeu, ea fiind o putere naturală a Lui”³². Acest har nu trebuie perceput ca energie ce pune în pericol unitatea ființei divine, ci este calea de comunicare a ființei divine cu creaturile. Persoana în mistica creștin răsăriteană nu e doar o convenție conceptuală ci o capacitate reală de unire cu Persoanele Sfintei Treimi întru energiile necreate ale harului.

Astfel Marcu Eugenicul se oprește în scrierile sale și asupra luminii dumnezeiești. Viețuind contemplativ cunoașterea omului se hrănește din transfigurarea realității Celui nevăzut făcut văzut de Hristos întrupat în noi prin lucrarea Duhului Sfânt.

„După ființă Dumnezeu nu-și schimbă forma, nici nu devine variat, de aici urmează că toate arătările lui Dumnezeu (teofaniile) care prezintă vedeniile Lui în chip variat sunt după energia dumnezeiască”³³. Pentru o mai clară distincție Marcu Eugenicul aduce în prim planul analizei cele două afirmații neotestamentare că „Dumnezeu este lumină” (1 In 1, 5) și că „locuiește într-o lumină neapropiată” (1 Tim 6, 16). Prima afirmație ne arată că lumina este ființială și inseparabilă; cea de a doua subliniază că lumina e distinctă, potrivit energiei.

În ce privește harismele duhovnicești ne arată că Dumnezeu nu e doar o abstractizare metafizică de care ne putem lipsi, ci acestea vizează un Dumnezeu viu și personal care să comunice permanent cu omul creat ca partener în dialogul iubirii.

Marcu Eugenicul face distincția între ipostasul Duhului și energia Duhului. „Dacă ceea ce ia cineva e dat de cel care dă, iar cei ce iau nu ipostasă, ci harul Duhului, de aici urmează că altceva este ipostasa Duhului și altceva este energia și harul Duhului dat de Fiul”³⁴.

³¹ *Ibidem*, p. 171.

³² „Despre distincția între ființa și energia divină”, p. 192.

³³ *Ibidem*, p. 198.

³⁴ *Ibidem*, p. 203.

Aprofundarea teologiei energiilor necreate promovată de Palama, a fost pentru Marcu Eugenicul piatra de temelie în polemicile sale cu teologii latini la sinodul unionist florentin.

Pentru Marcu Eugenicul este clar faptul că Tatăl e singura cauză a nașterii Fiului și a purcederii Sfântului Duh. Pe parcursul lucrărilor sinodului florentin Marcu Eugenicul a făcut apologia credinței ortodoxe dând naștere unei autentice mărturisiri de credință³⁵.

Luând ca bază mărturia dogmatică a lui Dionisie Areopagitul, Atanasie cel Mare, Grigorie de Nazians, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin; argumentează relația intra-treimică pornind de la Dumnezeu Tatăl unica și singura cauză a Fiului și a Duhului Sfânt. Una este nașterea și altceva este purcederea. Marcu Eugenicul spune că Duhul Sfânt purcede „prin Fiul, adică împreună cu Fiul, măcar că nu în mod născut ca Acela”³⁶. Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt se face cunoscut prin Fiul, dar atât Fiul cât și Duhul Sfânt ființează din Tatăl.

Sintagma evidențiată de textul Galateni 4, 6 „Duhul Fiului” ne trimite la firea dumnezeiască comună ipostaselor. Duhul este al Fiului și una cu El ca Dumnezeu. Duhul strălucește și se arată prin Fiul (Idem. Vol. 160. col.29), dar purcede din Tatăl. Astfel Marcu Eugenicul a eludat confuzia semănată de latini prin explicarea prepozițiilor prin (dia) și din(ek). El desconsideră argumentele aduse de latini care-l susțin pe Fiul ca principiu al Duhului. Le numește „stricate, corupte și introduse cu înșelăciune”³⁷.

Marcu aduce ca principal argument simbolul niceo-constantinopolitan înțărît de toate sinoadele ecumenice ulterioare, inclusiv de sinodul din timpul lui Fotie la care au participat și reprezentanți apuseni. Aceasta îl determină să insiste ca acest simbol să fie „păzit potrivit definițiilor acestui sinod și ale sinoadelor dinaintea lui”³⁸. În privința celor care introduc inovații Marcu Eugenicul recomandă înlăturarea lor de la comuniune atâta timp cât persistă în greșeala lor.

Epistola lui Marcu Eugenicul, scrisă în timpul exilului său în insula Lemnos, este o dezvoltare a cuprinsului Mărturisirii sale de credință.

Adresată „tuturor creștinilor ortodocși din tot pământul și din insule”, epistola a fost scrisă în scopul informării lor asupra hotărârilor sinodului florentin cât și asupra urmărilor sale nefaste³⁹.

Ea face referire la toate punctele ce deosebesc Biserica Apuseană de cea Răsăriteană.

³⁵ Visarion Rășinăreanu, Episcop vicar, „Mărturisirea de credință și Enciclica Mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului”, p. 60.

³⁶ P.G., vol. 160, col. 15.

³⁷ *Ibidem*, col. 69.

³⁸ *Ibidem*, col. 101.

³⁹ Visarion Rășinăreanu, Episcop vicar, *op. cit.*, p. 66.

Învățătura despre Duhul Sfânt a rămas cauza importantă a schismei pentru care „noi (ortodocșii) i-am rupt și tăiat pe ei din trupul obștesc al Bisericii”⁴⁰.

O altă cauză la fel de importantă în producerea și menținerea schismei este primatul papal. Pretenția primatului papal e exprimată încă de la mijlocul secolului al treilea pe baza textului de la Matei 16, 18⁴¹. Marcu al Efesului scrie că Răsăritenii îl socotesc pe papa ca pe unul dintre patriarhi și aceasta dacă este ortodox. Mai mult el socotește Roma ca fiind „Babilonul moravurilor și dogmelor latine”⁴².

În legătură cu învățătura latinilor despre purgatoriu Marcu Eugenicul suține că aceasta este o inovație apuseană, neavând nici un fundament biblic. „Noi de asemenea nici nu luăm de la sfinți împărăția cea gătită lor și bunătățile cele negrăite, nici nu zicem că păcătoșii au căzut deja în gheenă, ci că fiecare așteaptă sorțul propriu și acesta este în vremea ce va să vină după înviere și judecată, dar aceștia împreună cu latinii au vrut ca unii să primească deja îndată după moarte cele potrivit vredniciei lor, iar celor din mijloc, deci săvârșiți întru pocăință le atribuie un loc curățitor altul decât al gheenei care să-i restaureze”⁴³.

Azima, pâinea nedospită pentru jertfa euharistică ne-a întors la azima iudeilor. Botezul prin stropire ci nu prin întreita afundare nu se argumentează nici biblic și nici patristic. Marcu Eugenicul condamnă și mai mult pe latinofroni numindu-i semifiare. El scrie că aceștia recunosc azima ca trup al lui Hristos, totuși refuză să se împărtășească cu ea și deci cu latinii.

Astfel se explică cum după sinodul florentin se săvârșesc două liturghii, una cu jertfă dospită și alta cu azimă, ba chiar și două botezuri. În acest sens unirea florentină a rămas fără un semn clar și evident în practicarea credinței.

Teologia eclesiologică apuseană este rămâne tributară unei hristologii satisfacționiste⁴⁴ și de aici diferențele ce se regăsesc în privința momentului prefacerii – pentru euharistie și al practicii botezului prin stropire.

Referitor la timpul prefacerii darurilor Marcu Eugenicul spune că „nu numai prin cuvintele rostite de preot se sfințesc dumnezeieștile daruri, ci și cu rugăciunea și binecuvântarea acestuia prin puterea Sfântului Duh”⁴⁵.

⁴⁰ P.G., vol. 160, col. 157.

⁴¹ Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană - Studiu interconfesional ecumenic*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 115.

⁴² P.G., vol. 160, col. 116.

⁴³ *Ibidem*, col. 185.

⁴⁴ Valer Bel, *op.cit.*, p. 184.

⁴⁵ Visarion Rășinăreanu, Episcop vicar, *op.cit.*, p. 68.

C) *Marcu Eugenicul , apologia sa în sinodul de la Ferrara-Florența*

După asediul nereușit asupra Constantinopolului din 1422, al sultanului otoman Murad al II-lea, fiul și succesorul împăratului bizantin, Ioan al VIII-lea Paleologul, a reluat negocierile cu noul papă, Eugeniu al IV-lea, și a început pregătirile pentru un sinod ecumenic. Patriarhii Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului au refuzat participarea la sinod, dar au trimis, siliți, reprezentanți. Patriarhul Alexandriei a ales ca unul din delegații săi să fie ieromonahul Marcu Eugenicul, ale cărui lucrări teologice i-au adus faima în întregul imperiu. Atât împăratul cât și patriarhul Iosif al II-lea al Constantinopolului au dorit ca Marcu să fie hirotonit episcop, pentru a ocupa poziția de teolog-șef al delegației Ortodoxe, la sinod. La 46 de ani, Marcu a fost ridicat în rangul de mitropolit al Efesului, ce devenise vacant prin moartea mitropolitului Ioasaf. Vorbind de speranțele sale pentru sinod, Marcu spunea că și-a pus nădejdea în Dumnezeu și în sfinții comuni ai Bisericii Apusului și Răsăritului⁴⁶.

Pe 24 noiembrie 1437, 700 de episcopi, arhimandriți, monahi, preoți și laici au întins pânzele spre Italia cu corăbiile puse la dispoziție de către papa. Această delegație ortodoxă îl includea pe împăratul Ioan și fratele său despotul Dimitrie Paleologul, patriarhul Iosif și 22 de episcopi, printre care se afla și Mitropolitul Marcu al Efesului, reprezentând și patriarhia Antiohiei.. Din impunătoarea suită imperială făceau parte: patriarhul ecumenic Iosif al II-lea, care va muri în timpul lucrărilor, Visarion mitropolitul Niceei, favorabil unirii cu latinii din motive politice, Antonie mitropolitul Heracleei reprezentând și patriarhia Alexandriei, Dionisie mitropolitul de Sardes reprezentând patriarhia Ierusalimului. A fost prezent și călugărul Grigorie Mamas, duhovnicul împăratului și Silvestru Syropulos, marele eclesiarh al Patriarhiei Ecumenice, cel care a scris Istoria sinodului unionist de la Ferrara-Florența. Din partea celorlalte Biserici au participat: mitropolitul Isidor al Kievului, din partea marelui principe al Moscovei Vasile al II-lea (1425-1462), Biserica Georgiei prin mitropolitul Grigorie al Georgiei, un episcop și un laic. Din țara noastră au fost trimiși la lucrări: mitropolitul Damian al Moldovei de neam grec, însoțit de vicarul său, protopopul Constantin și un delegat mirean, logofătul Neagoe⁴⁷.

Mitropolia Ungrovlahiei, care se îndepărtase de tradiționalele legături cu Patriarhia de la Constantinopol, Arhiepiscopia sârbă de la Ipek sau Arhiepiscopia de la Ohrida nu au fost reprezentate. Aceștia au ajuns la Veneția la 8 februarie 1438, fiind întâmpinați de dogele Veneției⁴⁸. Delegații bizantini au

⁴⁶ Pr .Prof. Dr. Emanoil Băbuș, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁷ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 220.

⁴⁸ Marius Telea, *Un patriarh apologet Ghenadie al II lea Scholarios*, Editura Emia, Deva, 2004, p. 46.

hotărât să dea curs invitației papei de a merge la Ferrara unde marchizul Borso de Este își oferise serviciile de găzduire gratuită împăratului și suitei sale⁴⁹.

De partea cealaltă, a latinilor, s-au remarcat la discuții: cardinalul Iuliu Cesarini, fost președinte al sinodului de la Basel, Ludovic, arhiepiscop de Forlì și Ioan de Ragusa. Au fost implicați de asemenea Andrei Chrysoberges arhiepiscop latin de Rhodos, dominicanul Ioan de Torquemada din Spania, Ioan de Montenegro, starețul Ambrozio Traversari de la mănăstirea Camaldulilor.

Sinodul și-a început lucrările la Ferrara, la 9 aprilie 1438, printr-o bulă a papei Eugen al IV-lea. Patriarhul Iosif al II-lea, fiind bolnav, n-a putut participa la deschidere dar a trimis o scrisoare în care-și exprima acordul cu sinodul. Primele tratative s-au referit la probleme de protocol privitoare la așezarea tronului imperial în biserică și a celor două delegații, la care împăratul ținea atât de mult. Deschiderea festivă a avut loc în catedrala „Sfântul Gheorghe” la 8 aprilie 1438. După gramată s-a citit în două limbi bula papei de convocare și deschidere a sinodului. Lucrările au demarat greu, numai după ce împăratul a îngăduit delegației orientale să abordeze, mai întâi neoficial, privat, discuțiile asupra Purgatoriului și primatului sau rolului papei în guvernarea Bisericii. Întru cât nu s-au păstrat procesele verbale originale ale sinodului, derularea lucrărilor acestuia o putem desluși după următoarele izvoare: a) o redactare anonimă, atribuită episcopului Dorotei al Mitilenei cu extrase din documentele originale, tipărită la Roma în anul 1521, preluată și completată în colecțiile de documente sinodale alcătuite de Harduin și Mansi; b) o expunere dialogată folosind textele primei ediții ale redactării anonime și tipărită în 1638; c) Istoria sinodului unionist de la Ferrara-Florența scrisă de Silvestru Syropoulos⁵⁰.

În condițiile în care lucrările sinodului s-au amânat cu patru luni, atât la cererea împăratului cât și din necesitatea de a fi prezenți și mai mulți principii apuseni; a fost alcătuită o comisie formată din zece ortodocși și zece catolici pentru a propune punctele doctrinare ce se vor lua în discuție.

Din discuțiile purtate s-a putut constata de la început că, în afara câtorva excepții, reprezentanții Bisericii bizantine au venit la sinod, mai mult la cererea bazileului. Ei s-au născut, au crescut, au trăit și au venit dintr-o lume în care atmosfera era foarte încărcată împotriva latinilor, mai ales în urma cruciadelor apusene. Influențat de o asemenea atmosferă a dialogat cu Apusul mitropolitul Efesului. Pentru început împăratul îi autorizase pe răsăriteni să vorbească doar despre Purgatoriu și Primatul papal. Discuțiile se vor centra asupra problemei Purgatoriului. Deși dezbătută timp de o lună și jumătate, discuțiile n-au dus la nici un rezultat⁵¹.

⁴⁹ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 221.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 222.

⁵¹ Ioan Vasile Leb, *op. cit.*, p. 18.

În vara anului 1438 s-a produs printre delegații orientali o agitație și o nemulțumire, înfricoșându-se cu deosebire de ciurma ce bântuia la Ferrara și care a făcut ravagii mai ales în delegația rusă, sosită la 15 august 1438 în frunte cu Isidor, mitropolitul Kievului (circa 100 de persoane). Datorită acestui flagel, precum și faptului că cei mai mulți dintre principii și suveranii sinodului de la Basel, așteptați de împărat pentru a trata și cu ei problema ajutoarelor împotriva turcilor, s-au întors către sinodul de la Ferrara și papa Eugen al IV-lea, grecii au cerut împăratului să aprobe începutul oficial al discuțiilor teologice, pentru a depăși caracterul privat de până atunci. S-a convenit să se țină trei ședințe publice pe săptămână, în sala mare a palatului ducal, unde își avea papa reședința. Pentru orientali, purtătorii de cuvânt au rămas în continuare aceiași: Marcu Eugenicul al Efesului și Visarion al Niceei. Delegația Romei a fost condusă de cardinalul Cesarini.

La Ferrara-Florența principalele probleme în dispută au fost: (1) purcederea Duhului Sfânt (adică adăugirea de către latini a clauzei filioque la crezul niceean); (2) primatul papal; (3) purgatoriul; (4) folosirea pâinilor nedospite (a azimilor) în Euharistie⁵². A mai fost un alt subiect important pe care unii dintre delegați ar fi dorit să îl discute, deosebirea în teologia ortodoxă dintre „esența” divină și „energiile” divine, dar împăratul nu a vrut acest lucru.

Sagundino a citit în latină traducerea discursului său. A fost urmat de Andrei Chrysoberges, arhiepiscop de Rhodos care în numele latinilor i-a felicitat pe papă, împărat și patriarh pentru opera începută și a transmis urările de reușită pentru acest sinod.

Când Andrei a terminat, Marcu Eugenicul s-a ridicat pentru a angaja discuțiile spre dreptul de a introduce adăugarea în Crez.

În ședința din 8 octombrie 1438 spiritele s-au aprins căci Marcu Eugenicul a imputat latinilor schisma, datorită și lui Filioque. Crezul de la Niceea a fost acceptat universal, atât în Răsărit cât și în Apus, ca exprimarea cea mai importantă a învățăturii creștine. În 589, un sinod local din Toledo, Spania, a adăugat un cuvânt la crez astfel încât să zică: „Cred..în Duhul Sfânt, Domnul de viață Dătătorul, care din Tatăl și din Fiul purcede” (filioque în latină). Acest adaos a fost făcut aparent ca o apărare împotriva arianismului. Roma a respins inițial schimbarea crezului străvechi. De fapt, în secolul al 9-lea, papa Leon al III-lea a dispus ca crezul original, fără filioque, să fie înscris pe plăci de argint, în bazilica Sfântului Petru. Curând după anul 1000, însă, Biserica Romei a acceptat modificarea. Subiectul filioque a ocupat de departe cea mai întinsă parte a discuțiilor sinodului.

⁵² Ilie Beleuță, „Despre Marcu Eugenicul mitropolitul Efesului, apărător al Ortodoxiei” RT XXVI (1932) nr. 4, Sibiu, p. 21.

Într-adevăr, aceasta a fost cea mai dureroasă dispută dintre ortodocși și latini. Grecii, conduși de Sfântul Marcu, au insistat asupra faptului că orice inserție în crez - filioque sau nu - era necanonică. Unii papi dinaintea lui Eugenie nu au sancționat această adăugire și, în alte dăți, alți papi au susținut-o. În orice caz, a devenit treptat o adăugire permanentă a crezului în Apus, și papii ce au urmat au întărit această învățătură eretică, declarând că Duhul Sfânt purcede din ipostasurile Dumnezeu - Tatălui și Dumnezeu - Fiului, adică existența Sa este din ambele ipostasuri. Într-o încercare de combatere a arianismului, Apusul a creat două cauze în Dumnezeire. Ortodoxia afirma că Tatăl este singura sursă a Fiului și a Duhului - Unul născându-se veșnic din El și Celălalt purcezend veșnic din El. Dumnezeu, astfel, este Unul, deoarece Tatăl este sursa Dumnezeirii, prin aceasta realizându-se unitatea.

Adăugirea filioque a fost treptată, deși Sinoadele Ecumenice al 3-lea și al 4-lea au rânduit o hotărâre strictă, ca în crez nici un cuvânt să nu se schimbe, nici măcar o literă. Marcu Eugenicul, împotriva puternicelor obiecții ale latinilor, a insistat ca, înainte de orice altceva, să fie citite cu glas tare canoanele Bisericii privind chestiunile în discuție. A citit hotărârile celui de-al treilea, al patrulea, al cincilea, al șaselea și al șaptelea sinod ecumenic, precum și pasaje din diferiți sfinți, incluzând mai mulți papi, toate afirmând crezul original și interzicând orice modificare a lui. Mulți din monahii latini prezenți la sinod, după ce au auzit hotărârile și actele Sinoadelor Ecumenice, alături de explicația lui Marcu, s-au minunat de Marcu al Efesului.

Marcu Eugenicul declară: „Noi vom vorbi despre adăugarea la Crez, despre faptul că ea nu a fost îndreptățită și n-ar fi trebuit niciodată să fie făcută, deoarece a fost prima rațiune a schismei”⁵³.

Andrei de Rhodos a încercat să-l contrazică, dar Marcu a obiectat că nu și-a expus încă nici un argument al aserțiunii sale, așa cum avea dreptul. I s-a permis să continue. „Hristos a lăsat pace în Biserică dar discipolii să-și împartă harul. Bisericii romane i-a lipsit acest har adoptând o doctrină care nu e justificată nici de Evanghelii, nici de Sinoadele Părinților ; dar iată o dorință de a restabili pacea prin inițiativa de a invita biserica noastră”⁵⁴. Pe parcursul ședinței a 3 a din 14 octombrie 1438 Marcu și Andrei de Rhodos se acuzau reciproc⁵⁵.

Astfel Marcu Eugenicul spune că singura modalitate de a vindeca o boală este de a-i afla cauza pentru a o putea elimina ulterior. De asemenea susține că ar fi bine să se revină la timpul de unitate și la unirea cu Sfinții Părinți pe care

⁵³ Gill Joseph, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ „Florence”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VI, 1, Paris, 1939, col. 33.

să-i urmărească în duh și în literă. Numai așa am putea beneficia de rugăciunile lor cu scopul dacă ne vom raporta la formulele lor ca la cea mai solidă bază.

Pentru a-i răspunde, Andrei a divizat discursul în 5 părți. El a spus că este nedrept să acuzi Biserica Romană că a rupt legătura cu harul. A amintit de circumstanțele în care suveranii pontifi romani s-au pus împotriva frământărilor ereziilor. „Niciodată n-au încetat mesajele, scrisorile de invitație la pace și înțelegere, mărturie stă papa actual, atât de activ în acest sens sau Grigorie la sinodul de la Lyon”⁵⁶.

Marcu Eugenicul a recunoscut îndatorirea Orientului către Roma, dar și că toate eforturile în favoarea păcii au fost inutile de vreme ce a persistat cauza schismei. Era deci fundamental ca toate definițiile sinoadelor să fie citite, căci ele interziceau orice adăugare sau sustragere din text.

Andrei de Rodos a intervenit, zicând: „Adăugarea este justă, de ce să nu fie făcută?” Marcu îi răspunde: „Pentru că este interzis”⁵⁷.

Deși latinii au insistat mult asupra inutilității citirii cu voce tare în mod public a definițiilor sinodale, grecii au obținut aceasta, datorită intervenției conciliare a Papei și a cardinalului Cesarini, amenințând că altfel părăsesc discuțiile. Chiar dacă ulterior au făcut totul pentru a-i face să-și schimbe hotărârea.

La a treia sesiune din 14 octombrie Marcu Eugenicul a citit câteva extrase din cele 7 sinoade. A adus în atenție sinodul de la Niceea cu interdicția sa de a ne „da unei alte credințe”. Se baza pe extrasele din cele două acte ale Sinodului de la Efes cu comentariile lui Chiril al Alexandriei principalul promotor al ortodoxiei sinodului care a scris: „În nici un chip nu ne vom permite bulversarea credinței din simbolul Părinților noștri reuniți cândva la Niceea. Vom merge până într-acolo încât să interzicem nouă și altora schimbarea unui cuvânt scris sau mutarea unei singure silabe; nu depășiți limitele stabilite de părinți”⁵⁸.

A urmat apoi expunerea definiției de la Calcedon cu simbolul de la Niceea și Constantinopol, precum și o versiune lărgită a interdicțiilor decretate de Sinodul de la Efes. Au fost citite apoi extrase ale sinoadelor ulterioare.

Interdicția dată de al treilea sinod a jucat un rol important în dezbatere, fiind baza poziției grecilor. La acel sinod s-a decretat că nu este permis nici unei persoane să avanseze, să scrie sau să compună o altă credință decât cea definită de Sfinții Părinți reuniți de Sfântul Duh la Niceea. Aceia care vor îndrăzni să compună, să avanseze sau să formuleze o altă credință cu intenția de a ajunge la adevăr, fie că provine dintre păgâni, iudei sau altă erezie, dacă

⁵⁶ Gill Joseph, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Scrisoarea Sfântului Ioan al Antiohiei*, Mansi, 5, 308E.

sunt episcopi sau clerici să fie îndepărtați din cler și dacă sunt laici să fie anatema⁵⁹.

Marcu Eugenicul bazându-se pe această interdicție face propriile sale comentarii. „Sinodul de la Efes fixează simbolul niceean declarând că trebuie să rămână intact. Dacă Părinții din Efes au adăugat această interdicție, se datorează proliferării simbolurilor locale după cel de-al doilea sinod, dintre care cel din urmă a fost cel al lui Nestorie. O astfel de diversitate devenea periculoasă; și cum cel de-al doilea sinod l-a lărgit pe cel de la Niceea (lucru perfect îndreptățit în lipsa vreunei interdicții) ei au decis să se păzească pe viitor de acest pericol... impunând folosirea simbolului Niceean sau al echivalentului său, simbolul de la Constantinopol”⁶⁰.

Andrei a luat din nou cuvântul pentru a-i răspunde lui Marcu al Efesului. Maniera lui era mai scolastică. Pentru a-i arăta că filioque nu era o adăugare, a început expunerea printr-un silogism: „expunerea sau dezvoltarea nu este o adăugare, căci filioque este o dezvoltare de la „din Tatăl”, deci nu este o adăugare”. Andrei de Rodos și-a continuat silogismul spunând că „din Fiul” este conținut în „din Tatăl”. Astfel respingea protestele grecilor care îl acuzau că prin asta abordează o altă problemă, cea a veridicității dogmei abandonând discuția asupra dreptului la adăugare⁶¹.

Un alt punct al apărării lui Andrei ținea să arate că dezvoltarea formulării credinței nu este interzisă nici de Noul Testament nici de Sfinții Părinți sau sinoade, căci avuseseră loc nenumărate dezvoltări de idei, iar autorii nu au fost cenzurați.

Simbolul apostolilor era o dezvoltare a Noului Testament, cel de la Niceea o dezvoltare a celui apostolic. Astfel primele principii conțin înscrise în ele concluziile ce pot fi extrase ulterior. „De aceea Roma a acționat înaintea necesității fără a se posta împotriva deciziei vreunui sinod”⁶².

În speță discuțiile din luna octombrie, anul 1438 au fost o continuă luptă ideologică între Marcu și Andrei. Deși dorința lui Marcu, de a se citi din părțile Sfinților Părinți precum și din hotărârile sinoadelor ecumenice, a fost împlinită; totuși intervențiile ferme ale latinilor prin Ioan de Raguza și Ioan Cezarini nu au lipsit. Latinii au oferit mai multe argumente în apărarea filioque: că filioque nu a fost un adaos la crez, ci doar o explicitare; că Papa, ca și cap suprem al bisericii, are autoritatea să facă astfel de adăugiri explicative în Crez; și că hotărârile sinoadelor interzic numai modificările neortodoxe în Crez.

⁵⁹ Mansi, 4, 136 I.D.

⁶⁰ Gill Joseph, *op. cit.*, p. 137.

⁶¹ Gill Joseph, *op. cit.*, p. 141.

⁶² *Ibidem*.

O reuniune de gen privat urma întotdeauna după o reuniune publică. Pe baza dosarelor cu rezumatele discursurilor celor două părți, oratorii își pregăteau argumentele ulterioare.

Actele grecești vorbesc de o astfel de reuniune din 18 octombrie care a avut loc în sacristia bisericii „Sfântul Francisc” între notarii din fiecare parte, a căror sarcină era să rețină discursurile pronunțate în timpul sesiunilor.

În cursul acestei reuniuni s-a convenit ca fiecare parte să împrumute celelalte, la cerere, manuscrisele pentru cel puțin o oră⁶³.

Cele două tabere se acuză de coruperea textelor aduse din Sfinții Părinți în ședințele din 15, 16 și 25 octombrie ceea ce îi îndepărtează și mai mult de un rezultat al discuțiilor⁶⁴.

Oratorul grec ales să-i răspundă lui Andrei de Rhodos în cursul celei de a șasea sesiuni-l noiembrie, a fost Visarion mitropolitul Niceei. El a dorit să demonstreze că e interzisă adăugarea la simbol chiar a unui lucru adevărat⁶⁵. El a combătut argumentele lui Andrei afirmând că pentru a dovedi că filioque este conținut în exprimarea „din Tatăl” ar trebui să facem apel la Noul Testament care spune că ”tot ceea ce are Tatăl are și Fiul” (In 14, 15). Ori filioque a modificat sensul căci exprimarea „din Tatăl” are o singură prepoziție, în timp ce „din Tatăl și din Fiul” cuprinde două prepoziții legate printr-un element copulativ. În accepțiunea sa Biserica poate să dezvolte credința cu condiția să păstreze intacte prescripțiile originare.

Visarion își continuă discursul în a șaptea sesiune din 4 noiembrie. El întărește argumentele lui Marcu Eugenicul contrazis de Andrei al Rhodosului.

Restul dezbaterilor de la Ferrara au fost un duel între Marcu al Efesului, mereu politico, uneori cam sec și cardinalul Cesarini. Împăratul intervenea din când în când pentru a protesta că Cezarini monopoliza discuția, nepermițând grecilor să se exprime.

Cesarini a plecat de la un principiu solid: dacă e vorba de a înțelege sensul „legii” trebuie să ceretăm intențiile legislatorului. Ce înțelegeau Părinții de la Efes printr-o altă credință? Evident o credință diferită. Ei sancționau scrisorile lui Chiril, scrise înainte de sinod și îl condamnă pe Nestorie. Ei au citit simbolul de la Niceea pentru a ști în ce măsură informațiile îi sunt conforme. După definiție Sfinții Părinți scriu împăratului pentru a ratifica doctrina lui Chiril și a o respinge pe cea a lui Nestorie. Chiril îi asigură pe călugării de la Constantinopol, într-o scrisoare că „sinodul înțelegea mai ales să-l condamne

⁶³ *Ibidem*, p. 140.

⁶⁴ Ioan Vasile Leb, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁵ Gill Joseph, *op. cit.*, p. 143.

pe Nestorie⁶⁶. Deoarece în disputa lui Visarion cu Andrei din 8 noiembrie a intervenit din nou susținerea lui Ioan de Forli cât și a cardinalului Iulian Cezarini; Marcu al Efesului a intervenit cu punctul său de vedere.

El susține că interdicția de a adăuga ceva, a schimba ceva la mărturisirea de credință se adresează tuturor și nu doar mărturisitorilor publice.

Au fost aduse în prim-planul analizei figurile papei Aghaton, ale patriarhilor Tarasie și Teodor al Ierusalimului care au redactat mărturisiri de credință diferite simbolului de la Niceea în ceea ce privește termenii. Asta nu înseamnă că fiecare biserică poate să ofere propria variantă și nu din cauza interdicției celui de-al treilea sinod, ci pentru că doar Biserica în totalitatea ei sau conducătorul ei poate permite o astfel de practică. Sigur că bisericile au dreptul de a oferi credincioșilor și alte mărturisiri de credință în scopul de a o lămuri pe cea de la Niceea. Nevoia de predicare, propovăduire a Bisericii, așa cum e subliniată de papa Celestini și cum apare și în apărarea papei Leon în sinodul de la Calcedon vin să întărească acest fel de argument.

La ședința din 11 noiembrie, cardinalul Cezarini a solicitat schimbarea discuțiilor pe alt teren. Deși Marcu Eugenicul s-a opus, discuțiile asupra purcerii Sfântului Duh s-au întrerupt pentru un timp, fiind reluate abia în ședința din 4 decembrie. Acum Marcu precizează: „Domnul nostru Iisus Hristos a poruncit ucenicilor Săi dragostea și înălțându-se la cer le lăsă pacea Sa, dar Biserica romană a nesocotit dragostea și a violat pacea. Convocând acest sinod ea și-a exprimat dorința de a reinnoi pacea, însă ea nu poate face aceasta decât părăsindu-și opinia care a cauzat despărțirea Bisericilor. Prin urmare sinodul actual nu va avea succes decât cu condiția unui acord deplin întru toate cu definițiile tuturor sinoadelor ecumenice precedente”⁶⁷.

Pe parcursul celor 14 ședințe ținute până la 8 decembrie 1438 s-a bătut pasul pe loc. În aceeași zi Marcu și-a susținut discursul de la Ferrara, numit „Epilogus adversus Latinos”, în care a expus din nou credința sa și a celorlalți ortodocși.

Deoarece discuțiile au devenit tot mai tensionate, de temă că dialogul va eșua și ajutorul financiar și militar al Apusului nu se va mai concretiza, împăratul Ioan al VIII-lea a căzut de acord cu papa Eugen al IV-lea să transfere sinodul de la Ferrara la Florența. O parte din delegații greci se gândeau să părăsească lucrările sinodului nemulțumiți de condițiile de găzduire, dar mai ales de faptul că în multe situații au fost obligați să cedeze în fața latinilor și să accepte compromisul. Prelungirea discuțiilor aducea după sine și creșterea cos-

⁶⁶ *Ibidem*, p. 146.

⁶⁷ Ilie Beleuță, art cit., p. 22.

turilor de întreținere ale sinodului. Florentinii se obligau să plătească subvenții mai mari delegaților răsăriteni dacă sinodul s-ar desfășura în orașul lor⁶⁸.

La 10 ianuarie 1439 în catedrala „Sfântul Gheorghe” din Ferrara s-a dat citire decretului papal de transferare a sinodului la Florența. În ciuda așteptărilor, grecii au fost găzduiți aici în condiții mult mai modeste, îndurând multe lipsuri. Era o nouă tactică a papei de a-i convinge pentru unire. În aceste condiții unii greci împreună cu Marcu Eugenicul, Silvestru Syropoulos și Gemistos Plethon, văzând inutilitatea discuțiilor au vrut să plece acasă. Doar constrângerea împăratului i-a făcut să mai rămână. Discuțiile despre adaosul Filioque, s-au reluat în partea a doua a lunii februarie.

Ședințele sterile, cu acușări reciproce, atât din partea lui Marcu, cât și din partea lui Andrei, se vor ține lanț în zilele de 5, 7, 10, 14, 21 și 24 martie⁶⁹. Ioan de Raguza, care-l ajuta pe Andrei de Rhodos, a adus în discuție texte din Sfântul Atanasie care se refereau la relația dintre Tatăl și Fiul, pentru a explica purcederea și de la Fiul. A fost combătut de Marcu în ședința din 10 martie, cu mult succes. După mai multe confruntări despre un principiu sau două principii în Sfânta Treime, pe baza teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul; apusenii acceptă și ei un singur principiu și o singură cauză, chiar dacă Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. Împăratul a considerat că s-a ajuns la o formulă acceptabilă pentru toți și a solicitat încheierea discuțiilor privind adaosul Filioque. S-a ajuns ca să le fie interzisă participarea la discuțiile publice atât lui Marcu Eugenicul cât și lui Antonie al Heracleei, motivându-se că aceștia prelungesc discuțiile. După intervenția fortuită a patriarhului Iosif al II-lea, care a chemat delegația bizantină la patul său de suferință și i-a sfătuit să cedeze, la 8 iunie 1439 s-a ajuns la formula comună: „Sfântul Duh purcede din veșnicie din Tatăl și din Fiul ca dintr-un singur izvor și dintr-o singură suflare”⁷⁰. Se legitimează în acest mod, adaosul Filioque în Crez⁷¹.

Patriarhul murind la 10 iunie 1439 a fost înmormântat în biserica „Santa Maria Novella” din Florența. Discuțiile au fost conduse apoi de împăratul Ioan al VIII-lea care se consulta îndeosebi cu cei favorabili unirii: Isidor al Kievului și Moscovei, Visarion al Niceei și Dorotei de Mitilene. Și instituția papală aștepta cu nerăbdare semnarea decretului unirii pentru ca în acest mod să-i fie întărită autoritatea față de curente conciliariste.

⁶⁸ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 223.

⁶⁹ Ioan Vasile Leb, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁰ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 224.

⁷¹ John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere de Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 148.

Problema *primatului papal* a fost discutată în mod grabnic la acest sinod unionist. Se căutau formule de compromis care să-i înduplece pe greci la semnarea unirii. În privința primatului papei, formula finală acceptată de răsăriteni a fost aceea că primatul papal derivă din primatul Sfântului Petru al cărui succesor este papa, după cum se arăta în sfintele canoane și hotărâri ale sinoadelor ecumenice. Prin aceasta grecii, înțelegeau un primat de onoare, papa fiind socotit ca „*primus inter pares*”, după cum stabiliseră canoanele 3 al sinodului al II-lea ecumenic, 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic și 28 al sinodului al II-lea Trulan.

Latinii nemulțumindu-se doar cu primatul onorific au modificat expresia „*quemadmodum et*” cu sens restrictiv – precum au hotărât cu expresia „*quemadmodum etiam*” cu sens confirmativ – chiar⁷².

Declarația poziției romane, prezentată la sinod, zice: „Astfel definim că sfântul Scaun Apostolic și Pontiful Roman dețin primatul în toată lumea; și că Pontiful Roman însuși este succesorul fericitului Petru, căpetenia Apostolilor, și adevăratul locțiitor al lui Hristos. Papa este capul întregii Biserici, și părintele și învățătorul tuturor creștinilor; și că toată puterea i-a fost dată prin fericitul Petru de către Domnul nostru Iisus Hristos pentru a paște, conduce și guverna Biserica universală... Mai mult, reînnoim ordinea celorlalți venerabili patriarhi, care ne-a fost înmănată prin sfintele canoane, și anume că Patriarhul de Constantinopol va fi al doilea după Preasfințitul Papă al Romei. Al treilea, într-adevăr, este cel al Alexandriei; al patrulea să fie cel al Antiohiei, și al cincilea să fie cel al Ierusalimului fiind păstrate adică toate privilegiile și drepturile...”⁷³. În contrast cu supremația universală și jurisdicția imediată pe care Biserica Romei o subscrie papalității, Marcu Eugenicul a explicat punctul de vedere Ortodox în mod succint, susținând că pentru răsăriteni, Papa este precum unul din patriarhi - și numai dacă este ortodox.

În *privința purgatoriului* decretul unirii, semnat la 5 iulie 1439 de 115 delegați latini și 33 răsăriteni, proclamat în mod solemn la 6 iulie hotăra: «Iarăși dacă cei care se pocăiesc cu adevărat și mor în dragostea lui Hristos, mai înainte de a fi săvârșit roade vrednice de pocăință pentru cele ce au păcătuit ca și pentru cele ce au omis, sufletele acestora sunt curățate după moarte prin pedepse curățitoare»⁷⁴.

Biserica a formulat doctrina ei de credință asupra Purgatoriului mai ales la Conciliile de la Florența și Trent: „Tradiția Bisericii, referindu-se la anumite

⁷² Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 225.

⁷³ Ștefan Alexe, „Sinodul de la Ferrara –Florența” O XLI (1989) nr.4, p. 28.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 27.

texte ale Scripturii, vorbește de un foc curățător". Răspunsul ortodox la învățătura purgatoriului, expus la sinod de către mitropoliții Visarion al Niceei și Marcu al Efesului, este că doctrina latină rezidă într-o distincție între un foc etern și unul temporar. Visarion a continuat prin a susține că există un singur foc veșnic. Pedepsa vremelnică a sufletelor păcătoase constă în faptul că ei, pentru o vreme, pleacă într-un loc întunecat și sumbru unde sunt pedepsiți prin lipsirea de Lumina Dumnezeiască. Însă pot fi izbăviți dintr-acest loc prin rugăciunile Bisericii, Sfânta Euharistie și fapte de milostenie, săvârșite în numele lor. Astfel, ambele biserici afirmă că sufletul are parte de o purificare [curățire] continuă după moarte, dar ortodoxia respinge că focul purgatoriului este mijlocul unei astfel de curățiri.

În privința azimei, același decret al unirii, proclamat la 6 iulie stipula că: „în azimă sau în pâine de grâu dospită Trupul lui Hristos se preface cu adevărat, iar preoții trebuie să prefacă Trupul Domnului în una sau în alta, fiecare potrivit cu obiceiul Bisericii sale, fie Apuseană, fie Răsăriteană”⁷⁵.

Semnarea, pe 5 iulie 1439, a fost însoțită de un serviciu triumfător și după declarația solemnă a Uniunii, citită în latină și greacă, delegații greci au sărutat genunchiul Papei.

Din punct de vedere administrativ, întreaga Biserică Ortodoxă a semnat. Doar un singur ierarh nu a semnat. Ar fi inutil să-i menționăm numele: Sfântul Marcu al Efesului. Dar nimeni nu i-a dat vreo atenție acestuia. Ce era un om, și acesta umilit și fatal de bolnav, în comparație cu toată puterea Vaticanului, condusă de mărețul papă Eugen al IV-lea? Ce era acest singur grec în comparație cu întreaga mulțime de demnitari greci conduși de împăratul Ioan, și de metropolitani greci? Totuși, în acest un om s-a exprimat întreaga tărie a Bisericii Ortodoxe. Acest singur om reprezenta în sine întreaga Biserică Ortodoxă! Și acesta e motivul pentru care, atunci când papei Eugeniu i s-a arătat solemn de către cardinalii săi Actul Uniunii, semnat de toți delegații greci, el a spus, fără să găsească pe aceasta semnătura pe cea a lui Marcu: „Așa noi nu am realizat nimic”⁷⁶.

Tot succesul Vaticanului a fost iluzoriu și de scurtă durată. Papa a încercat prin orice mijloace să-l înduplece pe Marcu să semneze Uniune, un fapt care este atestat de Syropoulos. Papa a cerut ca Marcu să fie privat de rangul său și aceasta pentru refuzul său de a semna Actul Uniunii. Dar împăratul Ioan nu a permis ca acesta să fie rănit, deoarece în adâncimile inimii sale îl respecta pe Marcu.

⁷⁵ Ibidem

⁷⁶ Amvrossy Pogodin, *Sfântul Marcu de Efes și uniunea de la Florența*, Jordanville, 1963, p. 109.

Syropoulos relatează întâlnirea finală a lui Marcu al Efesului cu papa. Papa a cerut Împăratului ca Sfântul Marcu să apară înaintea lui. Împăratul, după ce l-a convocat mai înainte, și l-a înduplecat, spunând că dacă papa îi cere să apară înaintea lui deja de două sau de trei ori, trebuie să meargă la el. Să asculte la tot ceea ce spune, și să-i răspundă deschis în modul cel mai potrivit. Așa că Marcu a mers să apară înaintea papei, și după ce l-a găsit că stătea în propriile sale sferturi cu cardinalii și episcopii săi, el era nesigur în ce manieră să exprime respectul față de papă. Văzând că toți cei care îl înconjuraseră pe papă stăteau jos, el a spus că suferă de o boală severă și nu are tăria să stea în picioare. S-a așezat deci, la locul său. Papa a vorbit lung cu Marcu; ținuta sa era de a-l îndupleca să urmeze și el decizia sinodului și să accepte uniunea. În caz de el refuza aceasta, atunci urma să fie supus acelorași interdicții pe care le-au expus conciliile ecumenice anterioare asupra celor încăpățânați, care, fiind privați de orice dar al Bisericii, erau alungați precum ereticii.

La cuvintele papei Marcu a dat o replică extensivă, impunătoare. Referitor la interdicțiile cu care l-a amenințat papa, el a spus: „Sinoadele Bisericii au condamnat drept rebeli pe cei care încălcau vreo dogmă și predicau astfel și se luptau pentru aceasta, motiv pentru care ei erau numiți și „eretici”; și de la început Biserica a condamnat erezia în sine, și doar apoi a condamnat pe liderii ereziei ca apărători ai ei. Dar eu nu am predicat deloc învățătura mea, și nici nu am introdus ceva nou în Biserică, nici nu am apărut vreo doctrină străină sau falsă; ci am deținut doar acea învățătură pe care a primit-o Biserica în forma perfectă de la Mântuitorul nostru, și în care aceasta a rămas neclintită până în această zi: învățătura Sfintei Biserici a Romei, înaintea schismei care a avut loc între noi, nu a deținut mai puțin decât Biserica noastră Răsăriteană; învățătura care, sfântă fiind, cu care ați fost obișnuiți anterior să o lăudați, și adesea la acest Sinod ați menționat-o cu respect și onoare, și pe care nimeni nu ar putea-o reproșa ori disputa. Și dacă eu o dețin și nu îmi permit să mă depărtez de ea, ce Sinod mă va supune pe mine interdicției la care au fost supuși ereticii? Ce minte pioasă va acționa astfel cu mine? Căci mai întâi cineva trebuie să condamne învățătura pe care o susțin eu; dar dacă o recunoașteți ca pioasă și Ortodoxă, atunci de ce merit eu pedeapsă?”⁷⁷

După Sinod Marcu s-a întors în Constantinopol cu împăratul Ioan pe 1 februarie, 1440. De îndată ce avea să calce pe pământ, împăratul a fost informat de moartea preaiubitei sale soții. La întrebările poporului ierarhii delegației

⁷⁷ Silvestru Syropoulos, *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio*, Editura R. Creighton, La Haye, 1660, p. 300.

ortodoxe, semnatară a unirii, au răspuns cu tristețe că și-au vândut credința, că au devenit azimiți⁷⁸.

O dureroasă tăcere s-a stabilit. În ciuda Marelui Post, vremea cea mai plină de rugăciune, bisericile au fost goale și nu au mai fost servicii: nimeni nu a mai dorit să se roage cu cei care au semnat unirea cu Roma. În Constantinopol revoluția se cocea. Doar Marcu era pur în inimă și nu avea nici un reproș asupra conștiinței sale. Dar și el a suferit în mod nemăsurabil. În jurul lui s-au unit toți zeloții pentru ortodoxie, în special călugării Muntelui Sfânt (Athos) și preoții de la sate. Întregul episcopat, întreaga curte – toate erau în mâinile uniților, în supunere absolută față de reprezentății Vaticanului, care veneau adesea să inspecteze felul cum unirea era îndeplinită printre oameni. Biserica era într-un pericol extrem; după cum scria Marcu: „noaptea Uniunii a cuprins Biserica”⁷⁹.

Marcu a devenit neputincios datorită bolii, dar în duh el ardea. Poporul bizantin nu a acceptat unirea: în timp ce toate îndemnulile partizanilor unirii au fost ignorate, predicile aprinse ale lui Marcu Eugenicul au avut un răspuns entuziast⁸⁰. Contemporanii acelor evenimente, uniții pasionați, notează cu indignare și perplexitate activitatea lui Marcu. Astfel, Iosif, episcop de Methonesnis, scrie: „După ce m-am întors la Constantinopol, Efesul a distras Biserica Răsăriteană prin scrierile și adresările sale directe împotriva decretelor Conciliului de la Florența”⁸¹.

Marcu nu a rămas mult în Constantinopol. Curând, fără să-l informeze pe împărat, a plecat la Efes, eparhia sa.

Se pare că două motive l-au îndemnat pe Marcu să părăsească Constantinopolul pentru Efes: grija pastorală pentru turma sa, care se găsea sub turci în cele mai nenorocite circumstanțe, și dorința de a uni în mod spiritual în jurul său pe cei care erau zeloși pentru ortodoxie.

Referitor la activitatea lui Marcu în Efes, Ioan Eugenicul scrie scurt despre aceasta: „Călătorind activ pretutindeni prin regiunile marelui evanghelist și teolog Ioan, și îndeplinind aceasta în perioade lungi și cu luptă și dificultate, fiind bolnav în trup, vizitând bisericile sfinte suferinde, și în special construirea bisericii metropolei cu clădirile alăturate, hirotonind preoți, ajutând pe cei care au suferit nedreptate, ori prin rațiunea persecuției sau vreun proces din partea nelegiuitorilor; apărând pe văduve și orfani; rușinând, interzicând, mângâ-

⁷⁸ Amvrossy Pogodin, *op. cit.*, p. 300.

⁷⁹ Idem, *Epistola Sfântului Marcu către Ghenadie Scholarios*, p. 322.

⁸⁰ Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Oxford, 1956, p. 500.

⁸¹ Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 159, col. 1105.

ind, indemnând, apelând, întărind: el era, conform divinului apostol, totul pentru toți⁸².

Dorința sa constantă a fost solitudinea monastică și izolarea, el a dorit în final să meargă la Sfântul Munte. Dar mai exista un alt motiv, unul politic. Marcu relatează în scrisorile sale că el nu avea nici un mandat de la autorități și pentru acest motiv șederea sa în Efes era după cum se pare ilegală, și a fost silit să-și părăsească turma.

Corabia pe care a navigat Marcu către Athos s-a oprit la insula Limnos, una din puținele insule care aparțineau Bizanțului. Aici Marcu al Efesului a fost recunoscut de autoritățile poliției și, printr-o directivă pe care o dețineau deja de la împăratul Ioan Paleologul, a fost arestat și întemnițat. Pentru doi ani Marcu a suferit în captivitate. Ioan Eugenicul ne informează astfel de perioada aceasta din viața sfântului: „Aici oare cine nu s-ar mira pe drept, sau nu ar recunoaște măreția sufletului și îndurarea de nenorociri pe care a arătat-o el: suferea în o ardere la soare și lupta cu privarea de cele mai necesare lucruri, era chinuit de boli care au venit una peste alta, sau a îndurat captivitate dureroasă în timp ce oștile profane ale musulmanilor au încercuit insula și i-au pricinuit distrugerea⁸³.

Găsindu-se în astfel de circumstanțe dureroase, Marcu a continuat lupta sa pentru Biserică.

El știa că mărturisirea lui era indispensabilă, după cum a și scris: „Dacă nu ar fi fost nici o persecuție, martirii nu ar fi strălucit, și nici mărturisitorii nu ar fi primit coroana victoriei din partea lui Hristos și prin faptele lor glorioase au întărit și au bucurat Biserica Ortodoxă⁸⁴. După doi ani împăratul Ioan a poruncit ca Marcu să fie eliberat și să i se permită să meargă unde dorește el. Aceasta a avut loc în ziua când sunt comemorați cei șapte tineri martiri din Efes, și Marcu le-a dedicat un poem de recunoștință⁸⁵. Marcu nu mai avea tăria fizică pentru strădaniile ascetice pe Sfântul Munte, devenise destul de firav și astfel a plecat spre casa lui din Constantinopol.

Ultimii doi ani din sfânta sa viață i-a petrecut în circumstanțe dureroase de boală și persecuție din partea episcopatului și curții unite. În acest timp el i-a restaurat pe mulți la Ortodoxie prin influența sa personală. Lucrul benefic special pentru Biserică a fost întoarcerea lui Ghenadie Scholarios, care a ocupat ulterior poziția de lider în bătălia pentru Ortodoxie; după căderea Constantinopolului. El a fost ales patriarh de Constantinopol, după unioniștii

⁸² Amvrossy Pogodin, *op. cit.*, p. 325.

⁸³ *Ibidem*, p. 326.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 352.

⁸⁵ Louis Petit, *Revue de l'Orient chretien*, Paris, 1923, p.414.

Mitrofan al Cyzicului (1440-1443) și Grigorie al III-lea Mammias (1443-1450). Aceasta, dacă nu îl socotim și pe nou alesul patriarh Atanasie al II-lea (1450-1453), el nefiind menționat nici de dipticele patriarhilor ecumenici.

În timpul său, adică ultimii doi ani din viața lui Marcu Eugenicul, s-au întâmplat multe. Patriarhii răsăriteni au condamnat Sinodul de la Florența și l-au numit „tiranice și rău”, și au refuzat să recunoască unirea. Când mitropolitul Isidor, unul din cei mai neprincipiali trădători ai Ortodoxiei, a apărut în Moscova precedat de crucea Papală, a fost arestat de Marele Prinț al Moscovei Vasile Vassilievici, și ulterior a fost ajutat să fugă în Roma, unde a primit funcția de cardinal.

În Constantinopol, totuși, unirea se dorea a fi întărită în mod semnificativ. Doar cei grupați în jurul lui Marcu au reprezentat în același timp Biserica Ortodoxă. Pericolul pentru Biserica era imens și Sf. Marcu era conștient de acesta. El era conștient de faptul că înainte de orice altceva ar trebui pus lupta pentru Ortodoxie. Abia putea să meargă, trudit de boală și hărțuit de viclenii-le oamenilor. Dar puterea lui Dumnezeu este desăvârșită în slăbiciune!

Marcu a murit pe 23 iunie 1444, la vârsta de 52 de ani. Ghenadie Scholarios scrie astfel despre moartea lui Marcu: „Dar suferința noastră a crescut cu mai mult prin faptul că el a fost luat din mijlocul nostru înainte de a îmbătrâni în virtuțile pe care le-a dobândit, înainte ca noi să putem să ne bucurăm suficient de prezența sa, în puterea deplină a acestei vieți trecătoare! Nicio defecțiune sau vreo viclenie nu ar fi putut să-i scuture mintea, și nici să-i ducă în rătăcire sufletul, atât de puternic a fost el hrănit și temperat de virtute! Chiar dacă bolta cerului ar cădea, chiar și atunci neprihănirea acestui om nu ar fi scuturată, tăria sa nu ar eșua, sufletul lui nu ar fi mișcat, și gândul lui nu ar fi slăbit de astfel de încercări dificile”⁸⁶.

Marcu a fost îngropat în Mănăstirea Mangana din Constantinopol.

De la adresarea de înmormântare a lui Ghenadie Scholarios putem vedea adâncimea suferinței care a covârșit poporul Ortodox cu lipsa unui astfel de mare stâlp al Bisericii și un astfel de om bun și nobil, un om atât de blând și de prietenos și de învățat.

Comemorarea solemnă a sfântului Marcu al Efesului a aparținut mai întâi familiei Eugenicu. În fiecare an, probabil că în ziua morții sfântului, familia sărbătorea un „serviciu” (akolouthia) și se citea un synaxarion care consta din scurta viață a Sfântului. Ar trebui notat că în Bizanț akolouthia nu era în mod necesar legată de o canonizare a mortului; aceasta era pur și simplu un elogiu

⁸⁶ Amvrossy Pogodin, *op. cit.*, p. 355.

al mortului. Akolouthiile au fost scrise de studenți către învățătorii lor, către binefăcătorii lor și celor apropiați lor, care erau dintr-o viață neprihănită.

O slăvire mai largă a sfântului Marcu a fost prilejuită de Ghenadie Scholarios în calitatea sa de patriarh de Constantinopol. Memoria sfântului Marcu a devenit mult mai larg slăvită printre cei devotați, în sfintele mănăstiri și biserici; și în final, la circa 300 de ani după moartea sfântului, în 1734, Sfântul Sinod al Bisericii din Constantinopol, sub președinția Patriarhului Serafim, a emis un decret de canonizare a sfântului Marcu al Efesului pe 19 ianuarie care a fost instituită drept dată a comemorării Sfântului.

Concluzii: locul Sinodului de la Ferrara-Florența în Istoria Bisericii

Biserica Apuseană așează sinodul de la Ferrara-Florența ca fiind al 18-lea conciliu general. Acesta a fost transferat ulterior la Roma unde s-au încheiat unirile cu Bisericele armeană, iacobită, coptică, abisiniană și nestoriană⁸⁷.

Sinoadele unioniste, atât cel de la Lyon cât și cel florentin, au pornit de la intenția declarată, de ambele părți, de a înfăptui refacerea unității bisericești universale. Este de remarcat implicarea lui Marcu Eugenicul în dialog. Nu a preferat distanța, confortul posesiunii adevărului credinței. Sinodul florentin a pornit sub auspiciile necesității cunoașterii de ambele părți. „Este necesar să cunoașteți tot ceea ce noi spunem și noi să aflăm ceea ce doriți”⁸⁸.

Fundamentul unirii celor două Biserici trebuie să fie hotărârile celor șapte sinoade ecumenice. Doar în acord cu acestea unirea este autentică. S-au purtat discuții de ambele părți. Dacă la Lyon discuțiile au fost preliminare sinodului, la Ferrara-Florența dialogul ecumenic a purtat amprenta unității în diversitate și a abordării tematicii doctrinare spinoase (filioque, purgatoriul, primat papal). Marcu Eugenicul a fost cel care l-a întrebat pe împărat în ce fel trebuie purtată discuția în privința purgatoriului, prin acest fapt demonstrând capacitatea sa extraordinară pentru dialog. Împăratul i-a răspuns: „Trebuie să ne prezentăm toate drepturile cu acrivie”⁸⁹.

Sub presiunea cruciadelor, dar și a invaziei turcești, Bizanțul s-a văzut nevoit în a da prioritate locațiilor apusene pentru aceste sinoade unioniste. Chiar și această postură a creat dintru început „un semn de inegalitate între parteneri”⁹⁰.

Sinodul florentin s-a bucurat de participarea împăratului Ioan al VIII-lea Paleologul, în persoană, pe toată durata lucrărilor. Chiar dacă presiunea poli-

⁸⁷ Aurel Jivi, *Studii de istorie bisericească*, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2001, p. 96.

⁸⁸ Ioan Vasile Leb, *op. cit.*, p. 30.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁹⁰ Aurel Jivi, *op. cit.*, p. 97.

tică alimentară de papă și împărat s-a făcut vizibilă în cele din urmă, prin mitropolitul Marcu al Efesului s-a evidențiat necesitatea exprimării cu acuratețe a credinței, în fomulări cât mai clare.

„Ceea ce corespunde adevărului vom accepta, însă ceea ce nu ne apare astfel, vom critica imediat și deschis și vom respinge”⁹¹.

Postura papei Eugen al IV-lea, nevoit să facă față presiunilor conciliariste nu a fost exploatată de delegația răsăriteană. Actul final al sinodului Laetentur Caeli îl menționează pe papă ca: deținând primatul în întreaga lume creștină, cap al întregii Biserici și vicar al lui Hristos. Exacerbarea primatului papal⁹² la Sinodul Florentin fost un factor declanșator al protestantismului, un secol mai târziu.

Reacția Bisericii răsăritene (de acasă) față de sinoadele unioniste a fost totdeauna una de protest ferm. După sinodul de la Lyon chiar sora împăratului Mihail al VIII-lea, Evloghia s-a pronunțat împotriva deciziilor unioniste. Tocmai de aceea s-a refugiat la fiica ei Maria căsătorită cu țarul Bulgariei. Cei rămași au fost întemnițați și persecutați.

Aceeași reacție de protest s-a produs și în urma sinodului florentin mai ales că sprijinul politico-militar al Apusului nu a fost cel scontat. Pricinile lumești i-au unit pe papă și pe împărat în sinodul unionist. Mai târziu lucrarea unionistă a început să se sfarme ca una ce a fost doar omenească. Nici măcar formal sinodul nu întrunise legalitatea pentarhiei. Patriarhul Iosif al Constantinopolului murise iar Marcu ce a reprezentat Antiohia nu a semnat⁹³. Crucia de la Varna din 1444 a fost pierdută.

Rusia l-a întemnițat pe Isidor pentru trădare iar în 1448 a fost ales Iona. Isidor reușind să evadeze a ajuns cardinal la Roma la fel ca și Visarion al Niceei.

Mitrofan de Cizic (1440-1443) a fost depus și anatemitizat de ceilalți trei patriarhi răsăriteni la sinodul din 1443 de la Ierusalim. Doar în 1445 a fost ales ca patriarh ecumenic Grigorie Mammias (1445-1450) și acesta un sprijinitor al unirii.

După Sinodul Florentin sub turci Biserica de la Constantinopol s-a bucurat de păstoria patriarhului apologet al ortodoxiei – Ghenadie Scholarios, ucenicul lui Marcu Eugenicul. În acest mod s-a menținut vie conștiința ortodoxiei.

Abstract: Saint Mark Eugenikos, Archbishop of Ephesus, was a stalwart defender of Orthodoxy at the Council of Florence. He would not agree to a union with Rome which was based on theological compromise and political expediency (the By-

⁹¹ Ioan Vasile Leb, *op. cit.*, p. 32.

⁹² Aurel Jivi, *op. cit.*, p. 95.

⁹³ Ivan N. Ostrumov, *Istoria Sinodului de la Florența*, Editura Scara, București, 2002, p. 65.

zantine Emperor was seeking military assistance from the West against the Moslems who were drawing ever closer to Constantinople). St. Mark countered the arguments of his opponents, drawing from the well of pure theology, and the teachings of the holy Fathers. When the members of his own delegation tried to pressure him into accepting the Union he replied, "There can be no compromise in matters of the Orthodox Faith.

In his address to the Pope at the opening of the Council, St. Mark explained how ardently he desired this union with the Latins- but a genuine union, he explained, based upon unity of faith and ancient Liturgical practice. He also informed the Pope that he and the other Orthodox bishops had come to the Council not to sign a capitulation, and not to sell Orthodoxy for the benefit of their government, but in order to confirm true and pure doctrine. Many of the Greek delegates, however, thought that the salvation of Byzantium could be attained only through union with Rome. More and more became willing to compromise the eternal Truth for the sake of preserving a temporal kingdom. Furthermore, the negotiations were of such unexpectedly long duration that the Greek delegates no longer had means to support themselves; they began to suffer from hunger and were anxious to return home. The Pope, however, refused to give them any support until a "Union" had been concluded. Taking advantage of the Situation and realizing the futility of further debates, the Latins used their economic and political advantage to bring pressure on the Orthodox delegation, demanding that they capitulate to the Roman Church and accept all her doctrines and administrative control.

St. Mark stood alone against the rising tide which threatened to overturn the ark of the true Church. He was pressured on all sides, not only by the Latins, but by his fellow Greeks and the Patriarch of Constantinople himself. Seeing his persistent and stouthearted refusal to sign any kind of accord with Rome under the given conditions, the Emperor dismissed him from all further debates with the Latins and placed him under house arrest. By this time St. Mark had fallen very ill (apparently suffering from cancer of the intestine). But this exhausted, fatally ill man, who found himself persecuted and in disgrace, represented in his person the Orthodox Church; he was a spiritual giant with whom there is none to compare.

He died in 1457 at the age of fifty-two, admired and honored by all.

Cultul icoanelor în Biserica Ortodoxă din Basarabia în a doua jumătate a secolului XIX*

Drd. Rodica NEAGU

În forma sa generală și originală, cultul s-a născut din dorința sufletului omenesc, de a exterioriza un sentiment intern. Astfel, a luat naștere și cultul religios.

Din momentul creațiunii, omul a avut în natura psihică a ființei sale, ideea de divinitate și predispoziții pentru religiozitate. Din punct de vedere istoric, cultul a evaluat ca fond și formă, până a ajuns la adevărata sa expresie în creștinism.

Prin cultul creștin ortodox, înțelegem venerarea persoanelor sfinte. În actul de cult, deosebim două momente: unul material, care constă din sentimentul de stimă, venerare sau adorare, ce izvorăște din concepția creștină ca fundament psihic și momentul formal, ce constă din săvârșirea unor anumite semne exterioare, corespunzătoare stării sufletești ce ne stăpânește¹.

Prin urmare, una din dogmele cele mai adânc înrădăcinate în credințele religioase ale popoarelor ortodoxe, este cinstirea și închinarea sfinților, a moaștelor și a icoanelor. Aceasta se bazează pe puternica convingere a credincioșilor, că după această viață trecătoare și plină de suferință este o altă viață veșnică și fericită, împreună cu Dumnezeu și cu toți cei ce au plăcut lui Dumnezeu².

Această credință izvorăște din fondul doctrinei creștine. Dumnezeu s-a făcut om, ca să îndumnezeiască omenirea, iar sfinții fiind oameni s-au îndumnezeit prin puterea divină a Mântuitorului Hristos.

Închinarea la sfintele icoane face parte din cultul creștin ortodox, iar icoana concentrează imaginativul religios, fiind o adevărată „teologie în imagine”, și egalând prestigiul cuvântului evanghelic cu imaginea „revelației divine” instituind un tip de comunicare între om și divinitate. Din perspectiva trăirii

* Articol publicat cu avizul Prof. Univ. Dr. Doru Radosav din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, coordonatorul științific al tezei de doctorat.

¹ Pr. Constantin Beldie, *Cultul Sfințelor Icoane*, Tipografia N.Chiriac, Bârlad, 1937, p. 5.

² Ep. Melchisedec Ștefănescu, *Tratat despre cinstirea și închinarea icoanelor în Biserica Ortodoxă și despre icoanele făcătoare de minuni*, București, 1890, p. 3.

cu divinitatea religioasă, ea semnifică „Prezența și Întâlnirea” cu divinitatea, este o epifanie și „după cum în Euharistie, forma pâinii și a vinului nu este Hristos ci locul prezenței sale reale, la fel icoana nu este Hristos, ci locul prezenței Sale Duhovnicești³”.

În sobrietatea ascetismului său icoana nu reprezintă, ci prezintă. Icoana a creat un fenomen religios specific cultului icoanelor, care în esență este o formă de manifestare a sentimentului religios, de exprimare a emoției și trăirii religioase în fața divinității prezente în icoane.

Sfintele icoane, atât cele murale, cât și cele portabile, formează un mare tezaur spiritual al Bisericii Ortodoxe. Cele murale, prin statornicia și rezistența lor milenară pe pereții bisericilor, sunt ca o Evanghelie în imagini, iar cele portabile, prin harul Duhului Sfânt care îl poartă cu ele și pe care îl transmit, prin dragostea duhovnicească ce ne însoțește de la naștere până la moarte. Sfintele icoane sunt ca o prezență permanentă a cerului, a sfinților mijlocitori și a În-suși Mântuitorului nostru Isus Hristos, în sufletele, în casele și în bisericile noastre.

Mulți consideră sfintele icoane mai mult ca valori artistice și istorice, decât ca obiecte purtătoare de har și sfințenie. Ei admiră îndeosebi vechimea, culorile și arta cu care sunt lucrate. Dar, nu surprind, nu simt duhul care vibrează și se transmite prin sfintele icoane⁴.

Rolul principal al icoanelor este un neincetat îndemn către Hristos, o predispoziție spre sfânta rugăciune, spre menținerea unei atmosfere de simțire și de trăire a rugăciunii. Icoanele sunt un nesecat izvor de rugăciune vie.

Un alt rol foarte important al icoanelor este menținerea unei continue prezențe a lui Hristos și a sfinților Lui, în casele, în bisericile⁵ și în inimile noastre⁶. Credincioșii ortodocși simt în icoane prezența vie, întrupată, a sfinților și a Mântuitorului. Ei cred fără îndoială că unde este icoana lui Hristos este și Hristos de față. Unde sunt icoanele sfinților, acolo se află prezenți și sfinții.

Cu alte cuvinte sfintele icoane scurtează calea între cer și pământ, întrețin un continuu dialog între Dumnezeu și om, urcă pe om spre cer, după măsura smereniei lui și coboară pe Dumnezeu spre pământ, după nemăsurată dragostea lui.

Un al treilea rol important al sfintelor icoane este faptul că ele sporesc credința în rândul credincioșilor și mențin dreapta credință și tradiția ortodo-

³ M. Quenot, *Icoana. Fereastra spre absolut*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 11.

⁴ Ioanichie Bălan, *Sfintele Icoane făcătoare de minuni*, Editura Episcopiei Romanului, 1999, p. 7.

⁵ Doru Radosav, *Sentimentul religios la români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 286.

⁶ Ioanichie Bălan, *op. cit.*, pp. 8-9.

xă. Ortodoxia fără icoane, fără pictură în biserici ar fi foarte săracă, lipsită de cea mai profundă frumusețe duhovnicească. Casa creștinului lipsită de icoane ar fi pustie, tristă, ca a unui sectant, lipsită de însăși prezența lui Hristos și a sfinților Lui.

Sfintele icoane păstrează și întrețin evlavia în cultul nostru ortodox. Ele sunt o podoabă a Ortodoxiei specifică numai ei. Icoanele aduc până la noi evlavia și tradiția Sfinților Părinți și a strămoșilor noștri. Ele duc mai departe, urmașilor, evlavia și credința noastră. Icoanele sunt profund legate de credință, de cultul și inimile noastre.

Icoanele făcătoare de minuni existente atât în România cât și în Basarabia sunt un adevărat dar dumnezeiesc pentru poporul nostru credincios. Mai mult decât oricare altele, ele poartă dragostea lui Hristos, a Maicii Domnului și a tuturor sfinților printre noi și ne silesc la mai multă credință și dragoste pe toți, la rugăciune și unitate duhovnicească.

Cele mai multe dintre icoanele făcătoare de minuni din România sunt aduse din Bizanț și Sfântul Munte, leagănul Ortodoxiei Române. Celelalte sunt de obicei copii după icoanele clasice bizantine, lucrate în țara pictorilor autohtoni, iar în Basarabia, cele mai multe icoane făcătoare de minuni sau copiile lor au fost aduse din "Rusia Pravoslavă"⁷.

Totodată cele mai numeroase icoane făcătoare de minuni sunt ale Maicii Domnului. Aceasta se explică prin marea evlavie pe care o are poporul nostru la Maica Domnului și încrederea fiecăruia dintre noi că nu ne putem mântui decât numai prin mijlocirea ei. Apoi trebuie adăugat și un alt fapt: suferința milenară a românilor și în general a ortodocșilor. Aceasta i-a făcut pe înaintași să alerge permanent să alerge la rugăciunile și acoperământul Maicii Domnului, singura care poate să ne împace cu Mântuitorul. Se poate adăuga și temperamentul mai activ atât a românilor cât și a basarabenilor, legat mereu de maternitatea Maicii Domnului și îndeosebi de rolul dumnezeiesc pe care l-a avut Sfânta Fecioară în taina Răscumpărării. Poate a contribuit la aceasta și evlavia sporită a femeilor credincioase, în comparație cu bărbații, care sunt mai reținuți, mai puțin exteriorizați⁸.

Trebuie subliniat faptul că toate icoanele miraculoase și făcătoare de minuni provin în general din mănăstiri și că toate mănăstirile și schiturile au fost întemeiate prin minuni făcute de sfintele icoane. Așadar, toate icoanele sunt făcătoare de minuni, dacă ne rugăm la ele cu credință și evlavie. Într-adevăr, sunt unele dintre ele cu totul harismatice, făcând tot felul de minuni, dar aces-

⁷ Ștefan Ciobanu, *Basarabia. Monografie*, Chișinău, 1926, p. 218.

⁸ Ioanichie Bălan, *op.cit.*, p. 16.

te minuni nu depind de icoană în sine, ci de credința și vrednicia morală a credincioșilor.

Prin urmare, în Basarabia în a doua jumătate a secolului XIX sunt atestate foarte puține Icoane Făcătoare de Minuni autohtone.

Ștefan Ciobanu, în monografia Basarabia (1926) menționează că: „...toate locașurile sfinte nu au sfinte moaște și nici icoane făcătoare de minuni, în afară de o singură mănăstire din Basarabia, Gârbovăț, care de la sfârșitul secolului al XVIII-lea posedă Icoana Maicii Domnului făcătoare de minuni...”⁹.

Totuși, cercetând literatura de specialitate, am reușit să găsim și alte icoane făcătoare de minuni din Basarabia, chiar dacă au fost dăruite sau aduse din alte țări ortodoxe.

Una din aceste Icoane este și Icoana Făcătoare de Minuni a Maicii Domnului de la mănăstirea Vărzărești¹⁰. Se presupune că Icoana Maicii Domnului a fost adusă la mănăstirea Vărzărești, care poartă hramul „Nașterea Maicii Domnului”, în 1900, de la mănăstirea Rudi. Se presupune că această icoană a trecut printr-un incendiu, nefiind atinsă de flacăra focului. Prin anul 1901, după cum mărturisește inscripția de pe îmbrăcămintea de metal, icoana a fost reparată și reinnoită.

Până în anul 1959 icoana Maicii Domnului s-a aflat în bisericile mănăstirii Vărzărești; vara – în biserica de vară cu hramul „Sfântul Mare Mucenic Dumitru”, iar iarna – în biserica de iarnă „Nașterea Maicii Domnului”, mângâind și ajutând cu puterea sa cerească de Mamă pe măicuțele și surorile ce îi slujeau. Odată cu închiderea mănăstirii în anul 1959 se încep și peregrinările icoanei.

În afară de icoanele făcătoare de minuni consemnate mai sus, în Basarabia mai sunt și alte icoane de acest gen, și anume: Icoana Domnului Făcătoare de Minuni, de la Mănăstirea Noul Neamț (Chițcani)¹¹, care acum se află la mănăstirea Căldărușani din România fiind evacuată acolo din cauza urgiei sovietice; Icoana Maicii Domnului Mângâierea tuturor scârbiților de la mănăstirea Pripiceni - Curchi¹²; Icoana Maicii Domnului cu Pruncul, pictată în 1895, la Muntele Athos, pentru credincioșii din Basarabia, care a fost realizată în stil realist rusesc. Pe fața icoanei se află inscripția în limba rusă și anume: „Chipul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu de la Moldova”, această icoană se află la mănăstirea Cușelăuca din Basarabia¹³.

⁹ *Ibidem*, p. 208.

¹⁰ A.N.R.M, Fond 2119, nr. inv., 12, dosar 4, f. 3.

¹¹ ASCOR, *Locașuri sfinte din Basarabia*, Editura Alfa și Omega, Chișinău, 2001, p. 71.

¹² *Ibidem*, p. 81.

¹³ *Ibidem*, p. 36.

Trebuie să mai amintim și de Icoana Maicii Domnului din Pociaev de la Mănăstirea Saharna. Această icoană este o copie a icoanei Maicii Domnului, sfințită chiar la originalul ei. Icoana este așezată într-un paraclis construit special pentru ea și fiind făcătoare de minuni, ea este vizitată de foarte mulți credincioși din toate colțurile țării¹⁴.

În contextul cultului sfinților venerați, Sf. Maria, Născătoare de Dumnezeu, ocupă un loc proeminent în pietatea poporului basarabean. „La naștere, la căsătorie, la fericire sau nenorocire, la nuntă sau la înmormântare, alături de sentimentul de adorațiune către Dumnezeu, întâlnim neapărat și neclintit sentimentul de adorațiune către Maica Domnului, sentiment ce a izbucnit în folclorul poporului nostru și inclusiv în cântece, descântece și colinde¹⁵”.

În statistica întocmită de ASCOR din 2001, s-a constatat că 256 de biserici din Basarabia aveau hramul Adormirea Maicii Domnului, Acoperământul Maicii Domnului și Nașterea Maicii Domnului¹⁶. De asemenea, Maica Domnului a devenit patroana unor orașe mari precum Chișinău¹⁷ cu hramul Acoperământul Maicii Domnului sărbătorită pe data de 1 octombrie.

Cultul marial s-a proiectat în pietatea creștină și asupra icoanei care o reprezintă pe Sf. Maria, asupra veșmintelor, brâului și inelului Născătoarei de Dumnezeu, care au avut valențe taumaturgice¹⁸.

Aceste valențe taumaturgice le găsim la Icoana Făcătoare de Minuni de la Hârbovăț. Conform miturilor creștine, Maica Domnului știa ce-l așteaptă pe fiu, știa că el va fi răstignit pe cruce, de aceea, când își mângâie fiul, fața ei blajină e copleșită de tristețe și neliniște, privirea îi este abătută¹⁹, sufletul ei simte apropiata moarte a fiului. Chipul Mariei este foarte asemănător cu cel al unei țărance simple, podidită de griji. Imaginea ei te cucerește prin simplitatea ce o învăluie²⁰.

Cu alte cuvinte, icoana a creat un fenomen religios specific pietății colective, și anume, cultul icoanelor, care, în esență, este o formă de manifestare a sentimentului religios, de exprimare a emoției și trăirii religioase în fața divinității prezente în icoane. Cinstirea nu se adresează icoanei propriu-zise „nu se îndumnezeiește icoana”, ci celui care este reprezentat în icoană²¹.

¹⁴ Mănăstirea de la Saharna, Chișinău, 2001, p. 5.

¹⁵ D. Radosav, *op.cit.*, p. 248.

¹⁶ ASCOR, *op.cit.*, p. 240.

¹⁷ *Ibidem*, p. 118.

¹⁸ D. Stănescu, *Cultul Maicii Domnului*, București, 1924, pp. 30-35.

¹⁹ Figura nr.1, Icoana Maicii Domnului Făcătoare de Minuni de la Hârbovăț.

²⁰ P. Bălan, *Icoana sufletului nostru*, Editura Hyperion, Chișinău, 1992, p. 12.

²¹ D. Radosav, *op.cit.*, p. 283.



Fig.nr.1 Icoana
Făcătoare de
Minuni de la
mănăstirea Hâr-
bovăț (sec.XIX)

Prezența icoanelor în comunitățile credincioșilor este reprezentată, în principal, de două locuri esențiale: biserica și casa credincioșilor. Topografia icoanei în casa credincioșilor este conturată de prezența în fiecare cameră a unei icoane sau măcar icoana sfântului patron al familiei sau o icoană a Maicii Domnului, care ocupă, de obicei, colțul de răsărit al camerei și sub care arde o candelă²².

Locul și icoana formează o sintagmă ce concede o dublă semnificație: sacralizarea prin locul icoanei, dar și consacarea locului prin icoană.

Pe de altă parte, icoana este o prezență vie, participativă în exercițiul pietății. Ea presupune o gestică și un rit aparte, din partea credincioșilor: semnul crucii, sărutul icoanei, ingenuncherea, rugăciunea, aprinderea lumânării sau candeliei din fața icoanei, toate acestea definesc o „comuniune culturală” între credincioși și divinitate, iar în planul sensibilității religioase generează un „tropism de imaterialitate” și atemporalitate²³.

Sentimentul religios al poporului basarabean la sfârșitul secolului XIX era foarte bine accentuat și avea diferite forme de manifestare în exterior. Vizitarea mănăstirilor unde erau icoane făcătoare de minuni și organizarea pelerinajelor erau un lucru obișnuit pentru credincioși²⁴.

Prin urmare, cea mai valoroasă icoană din Basarabia este, fără îndoială, Icoana Făcătoare de minuni a Maicii Domnului de la mănăstirea Hârbovăț²⁵.

Cinstirea ei se face la data de 1 octombrie, când este strămutată pentru întreaga perioadă a iernii la biserica metropolitană din Chișinău. Primăvara, în ziua de 23 aprilie, se readuce la mănăstire, rămânând acolo întreaga vară. Icoana se află în această mănăstire din anul 1790, fiind acoperită cu o ferecătură bogată, decorată cu diverse obiecte donate de evlavioși.

Descrierea acestei frumoase icoane o găsim la Pavel Bălan(1992): „...E legendară și magică icoana noastră "Maica Domnului făcătoare de minuni" de la Hârbovăț. Conform miturilor creștine, Maica Domnului știa ce-l aștepta pe fiu, știa ca el va fi răstignit pe cruce, de aceea, când își mângâie fiul, fața ei blajină e copleșită de tristețe și neliniște, privirea îi este abătută, sufletul ei simte apropiata moarte a fiului. Chipul Sfintei Marii este foarte asemănător cu cel al unei țărance simple, po-

²² Ieromonahul Iraclie, „Venerarea Icoanelor” *Luminatorul*, nr. 5/1928, p. 61.

²³ D. Radosav, *op.cit.*, p.284.

²⁴ Ieromonahul Lavrentie, „Biserica din Noul-Neamț” *Biserica Basarabeană*, nr. 1/1942, pp. 90-92.

²⁵ M. Vasilache, „Despre sfânta icoană”, *Luminatorul*, nr. 11/1930, pp. 663-670.

didită de griji. Imaginea ei te cucerește prin simplețe și taina ce o învăluie. Marele meșter popular ne-a lăsat ca moștenire o efigie atât de aproape și scumpă nouă... Ferecătura bogată în argint lasă să se vadă nu numai imaginile care seamănă întocmai cu copiile aflate în republică. Inscripția mărturisește fără înconjur apartenența la iconografia moldovenească²⁶.

Preasfânta Născătoarea de Dumnezeu, mijlocitoarea cea atotputernică înaintea Domnului pentru tot neamul creștinesc, a avut grijă și de locuitorii din Basarabia. Și un semn de bunăvoință a Ei către credincioșii basarabeni, este această Sfântă Icoană Făcătoare de Minuni de la Gârbovăț, prin care neîncetat se săvârșesc multe semne și minuni celor ce cu credință se roagă lui Dumnezeu și cu dragoste cinstesc sfânta icoană a Preacuratei Sale Maici.

Mănăstirea Hârbovăț a fost înființată în secolul XVII de către călugării fugari din mănăstirea Berșad din Podolia. Până la anexarea Basarabiei de către ruși această mănăstire a fost distrusă și arsă de trei ori de către turci și tătari. Din această cauză avem foarte puține informații istorice referitor la trecutul mănăstirii²⁷.

Se presupune că această mănăstire a fost înființată de către călugării ruși, iar primul stareț al acestei mănăstiri, ieroschimonahul Ioanichie, era „gârbov”, mănăstirea numindu-se „a gârbovului”, iar mai târziu „a Gârbovățului”²⁸.

Sfânta Icoană a Maicii Domnului care este cinstită nu numai de către întreaga Basarabie, ci și de toți „pravoslavnicii” – ortodocșii, a fost adusă la mănăstirea Hârbovățului la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când stareț era egumenul Pahomie. Egumenul Pahomie era prieten foarte bun cu un colonel rus, Nicolaie Alexie Albaduev, dvorean (nobil) din Moscova. În 1790, în ziua de 14 decembrie, colonelul Albaduev a venit în postul Crăciunului la mănăstirea Hârbovățului pentru a se împărtăși cu Sfintele Taine. După ce s-a mărturisit și s-a împărtășit, colonelul a cumpărat un cal neînvățat de la stareț, pentru a pleca acasă. Numai cât el a încălecat, calul l-a trântit de peretele locuinței starețului, iar lovitura a fost atât de puternică încât colonelul nu a putut fi salvat. La 17 decembrie, colonelul a fost înmormântat de călugări în biserica cea veche lângă icoana Sfântului Ierarh Nicolae²⁹. După moartea colonelului Albaduev, la mănăstirea Hârbovățului a venit mama colonelului, iar după cum ne relatează

²⁶ Pavel Balan, *Icoana sufletului nostru*, Editura Hyperion, Chișinău, 1992, p. 12.

²⁷ Ștefan Ciobanu, *op. cit.*, p. 218.

²⁸ Ieromonah Inochentie. „Scurtă povestire despre Sfânta Icoană Făcătoare de minuni de la mănăstirea Hârbovăț” *Luminătorul*, nr. 3/1929, p. 29. În limba rusă s-a încetățenit denumirea de „Gârbovăț”.

²⁹ *Ibidem*, p. 30.

alți autori³⁰, soția lui, aducând icoana Maicii Domnului, care era o sfințenie a familiei Albaduev.

Mănăstirea Hârbovăț a fost incendiată de trei ori și de trei ori această Sfântă Icoană, care era zugrăvită pe pânză și apoi mai târziu lipită pe o scândură de tei, a fost găsită în cenușă, neatinsă de flacăra focului cu fața în jos. Vopseaua de pe icoană era coaptă de foc și s-a innegrit, iar fața și mâinile Fecioarei și ale Pruncului Iisus, pe care Maica Domnului îl ține pe mâna stângă, erau curate și s-au păstrat foarte bine și până astăzi. Lucrarea focului și puterea lui Dumnezeu, care a scăpat Sfânta Icoană din trei incendii, se vede foarte clar pe mâna stângă a Pruncului, în care El ține o hârtie: mânuța Mântuitorului e desăvârșit de curată, iar hârtia din mână nu se mai observă și este foarte greu de înțeles, dacă Pruncul ține o hârtie în mână sau ține altceva în mână. Chiar și pânza, pe care-l zugrăvită Sf. Icoană în multe locuri pe la margine este arsă.

Prin urmare, înaintea acestei Sfinte Icoane mulți oameni au început să se vindece de boli; credincioșii luau binecuvântare și tărie în necazurile vieții; săracii, răbdare în suferință; bătrânii, bun sfârșit creștinesc. Fiecare primea după credința și osârdia lui. Credincioșii, văzând atâtea minuni și semne, ce se făceau prin această Sfântă Icoană, cu tot dreptul au început a o numi „*făcătoare de minuni*” și de atunci datează și un fel de pelerinaj al creștinilor la mănăstirea Hârbovăț, spre a se închina Sfintei Icoane a Maicii Domnului, din care timp a luat naștere și credința în multe minuni și vindecări miraculoase, ce ar fi avut loc la mănăstirea Hârbovăț, care a devenit astfel un centru de viață religioasă, cu o influență ce pătrundea în toate colțurile Basarabiei³¹.

În 1858, câțiva creștini, locuitori din Chișinău, îmboldiți de sentimentul religios, s-au adresat stăpânirii eparhiale locale cu rugămintea de a înființa procesiune în care sf. icoană să fie adusă în fiecare an pe la Pocroave (1 oct.) – *Acoperământul Maicii Domnului*³², de la mănăstirea Gârbovăț la Chișinău și să rămână în acest oraș până la 17 aprilie, timp de 6 luni, spre a i se putea închina și creștinii orașului³³. Arhiepiscopia Chișinăului a dat curs acestei cereri, având consimțământul autorităților civile locale, și în ianuarie 1859 s-a aprobat hotărârea sinodului ca Sfânta Icoană a Maicii Domnului Făcătoare de Minuni din Hârbovăț să fie adusă în fiecare an, prin procesiune religioasă, de ziua Pocroavelor, la Chișinău, la biserica de pe lângă casa arhierească, și să fie dusă înapoi la mănăstirea Hârbovăț, de ziua marelui Mucenic Sf. Gheorghe.

³⁰ Nicolae Popovschi, *Istoria Bisericii din Basarabia sub ruși-sec XIX*, Editura Museum, Chișinău, 2000, p.116; ASCOR, *op cit.*, p. 55.

³¹ ANRM, Fond 2119, nr. inv. 1, dos. 37, fila 2.

³² A.n., „Despre Icoana Făcătoare de Minuni”, *Luminatorul*, nr. 20/1928, p. 4.

³³ N. Popovschi, *op. cit.*, p.117.

Logistica acestei procesiuni era înviorarea sentimentului religios al credincioșilor, prin slujbe mărețe, prin predici, omilii și cuvântări apologetice care se rosteau în timpul procesiunii.

Cu timpul, pentru această procesiune a început a se întocmi un anumit itinerar care, din an în an, se schimba, atrăgând tot mai multe sate noi în sfera influenței acestei ceremonii religioase³⁴. În fiecare sat pe unde trecea procesiunea, sf. icoană se oprea un timp oarecare, înnoptând chiar în unele din ele. Tot timpul cât se afla icoana în sat, era purtată pe la casele credincioșilor, cu rugăciuni, zi și noapte, fiind însoțită de lume multă. Prin urmare, Sfânta Icoană era purtată solemn până la hotarul satului vecin, unde era întâmpinată de clerul, autorități și de toți locuitorii aceluia sat. Prin astfel de procesiune Sfânta Icoană ajunge și la Chișinău, unde era întâmpinată de Înalt Preasfințitul Arhiepiscop, însoțit de tot clerul orașului și de autoritățile civile și militare³⁵.

Considerând participarea la procesiune ca pelerinaj religios, plăcut lui Dumnezeu³⁶, dorim să prezentăm programul și itinerarul, după care a fost întâmpinată Sfânta Icoană Făcătoare de Minuni de la mănăstirea Gârbovăț (Hârbovăț) în ziua de 30 septembrie, 1859 la Chișinău.

Procesiunea se începea de dimineață, pe strada Alexandru cel Bun până la spitalul central, corul Mitropoliei cântând în mers „Mântuiește Doamne”. Mitropolitul, primind, Sfânta Icoană, închinându-se în fața ei, apoi binecuvântând, începea Te-Deumul. După care mitropolitul, făcea semnul crucii cu Sfânta Icoană în patru părți, pentru adumbrirea binecredincioșilor, procesiunea pornea spre catedrală, parcurgând același drum. În timpul procesiunii, corul Mitropoliei cânta „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu”, iar clopotele tuturor bisericilor sunau.

Procesiunea în sine era formată din: felinarele, crucile, prapuri, icoanele bisericesti, cântăreți, diaconi, preoți, protoierei, protosingheli, iconomii stavrofori și arhimandritul, care ducea sfânta Cruce și Sf. Evanghelie. Apoi Sfânta Icoană era purtată de domnii generali, ofițeri superiori și de frunțași, iar în față erau doi diaconi cu cădelnițele și doi diaconi cu paraclisiere cu ripidele și în sfârșit erau ipodiaconii cu dicherotricherele, iar în față Î.P.S. Arhiepiscop și protodiaconul. La venirea spre catedrală, armata va rămâne în urma procesiunii și se va opri în fața palatului arhiepiscopal, așteptând să dea onorul cuvenit, când Sfânta Icoană va fi adusă în capela arhiepiscopală.

³⁴ ANRM, fond 2119, nr. inv. 1, dos. 36, fila 58.

³⁵ Veaceslav Goreanu, „Icoanele Făcătoare de Minuni ale Maicii Domnului din Basarabia” *Ortodoxia*, nr. 7/2003, Chișinău, p.32.

³⁶ A.n., „Despre procesiunea religioasă cu Sfânta Icoană” *Luminătorul*, nr. 6/1919, p.5; nr. 20/1928, pp. 2-4; *Biserica Basarabeană*, nr. 1/1942, p. 92.

Odată sosită procesiunea în curtea bisericii catedrale, după așezarea în ordine, Î.P.S. Arhiepiscop, exclamă vozglasul ecteniei mici, și se începe cântarea sfântului acatist. La sfârșit se face polihroniu. De aici cu aceeași pompă, procesiunea pornește spre capelă, în sunetul clopotelor și al muzicii militare, ducând Sfânta Icoană, iar corul cânta „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu”³⁷.

Astfel, Sfânta Icoană rămânea până în „Duminica Tomei”, când se înapoia la mănăstirea Hârbovăț³⁸. Desigur procesiunea era încheiată cu o agapă organizată din timp pentru înalte fețe bisericești, dar și pentru mireni. Organizarea procesiunii cu Sfânta Icoană a fost un mare eveniment în viața religioasă a eparhiei Chișinăului, ieșind din cadrele tuturor mijloacelor de educație religioasă obișnuite de ocârmuirea eparhială locală. Pe când aproape toate măsurile luate de această stăpânire în domeniul bisericesc au fost aduse din Rusia într-o formă, mai mult sau mai puțin străină, în mare parte inaccesibilă populației basarabene – Sfânta Icoană din Hârbovăț, cu toate minunile ei, era o creațiune a suferințelor poporului băștinaș, menită să susțină puterile lui sufletești în toate greutățile vieții și a nutri credința lui strămoșească.

În fondul 1269 (Mănăstirea Hârbovăț) din A.N.R.M (Arhiva Națională a Republicii Moldova) se pot găsi date impresionante și de o mare valoare. Primul itinerar al acestei procesiuni pentru anul 1859 a fost înregistrat în acest fond și, dorim să-l prezentăm în Tabelul 1:

Tabelul 1. Itinerar pentru procesiunea cu Sf. Icoană „a Gârboveșului”, Maica Domnului, făcătoare de minuni de la Chișinău la Mănăstirea Gârboveț (1859)³⁹

Luna	ziua	Din comuna	Spre comuna
Aprilie	9	Chișinău	Bubuieci
-	10	Bubuieci	Mireni
-	12	Mireni	Cobusca-nouă
-	13	Cobusca-nouă	Cobusca-veche
-	14	Cobusca -veche	Cimișeni
-	15	Cimișeni	Budești
-	15	Budești	Ciopleni
-	17	Ciopleni	Boșcana
-	18	Boșcana	Onițcani

³⁷ Mihail Vasilache, „Un răspuns despre Sfânta Icoană de la Gârbovăț” *Luminătorul*, nr. 6/1919, p. 7.

³⁸ Vasile Pocitan, „Biserica românească din Basarabia” *Misionarul*, nr.10/1930, p. 997.

³⁹ A.N.R.M, Fond 1269, un. p. 5, 1882; A.n., „Itinerar pentru procesiunea cu Sfânta Icoană „a Hârboveșului”, Maica Domnului, făcătoare de minuni, de la Chișinău la Mănăstirea Hârbovăț(1859)” *Luminătorul*, nr. 17-18/1920, p. 7.

Cultul icoanelor în Biserica Ortodoxă din Basarabia

	19	Onișcani	Curhlic
	20	Curhlic	Jevreni
	21	Jevreni	Ustia
	22	Ustia	Răculești
	23	Răculești	Butuceni
	24	Butuceni	Măscăuți
	25	Măscăuți	Hârtop-mic
	26	Hârtop-mic	Hârtop-mare
	27	Hârtop-mare	Isbiște
	28	Isbiște	Zăhaicana
	29	Zăhaicana	Ișnovăți
	30	Ișnovăți	Miclești
Mai	1	Miclești	Peresecina
	2	Peresecina	Teleșău
	3	Teleșău	Camencea
	4	Camencea	Cobâlca
	5	Cobâlca	M -rea Hirova
	6	M -rea Hirova	Isacova de sus
	7	Isacova de sus	Isacova de jos
	8	Isacova de jos	Morojeni
	9	Morojeni	Dișcova
	10	Dișcova	Puținței
	11	Puținței	Viprova
	12	Viprova	Hulboaca
	13	Hulboca	Ghetlova
	14	Ghetlova	Seșeni
	15	Seșeni	Bravicea
	16	Bravicea	M -rea Hârbo- văț

Astfel, acesta este primul itinerar, care a fost întregit în actele oficiale de către reprezentanții Bisericii locale. Aceste acte și alte informații sunt depozitate și păstrate în arhiva națională a Republicii Moldova. Din 1859 acest itinerar al procesiunii cu Sfânta Icoana Făcătoare de Minuni de la Hârbovăț a început să se mărească cuprinzând aproape toate județele din Basarabia⁴⁰.

Fără teorii politice, fără forme de oratorie scolastică, Sf. Icoană ți vorbea poporului pe înțelesul lui, prin impresii nemijlocite, printr-un puternic avânt

⁴⁰ Lungulescu, D., *Explicații asupra Tipicului Dumnezeieștilor Servicii*, (cap. „Procesiunile religioase din Basarabia începutului de secol XX”), Craiova, 1926, pp.30-36.

religios, prin manifestări firești de credință sinceră, prin graiul lui propriu, îndrumându-i, pe cale religioasă, toate gândurile și sentimentele.

Prin urmare, putem menționa că toate sfintele icoane sunt făcătoare de minuni, dacă credincioșii se roagă la ele cu evlavie și credință. Într-adevăr, sunt unele dintre ele cu totul harismatice, făcând tot felul de minuni, dar acestea minuni nu depind de icoană în sine, ci de credința și vrednicia morală a credincioșilor.

***Abstract:** In the historiography of Basarabia the worship of the Icons was represented and described in the documents of the archives very scantily in the second part of the XIXth century, but nevertheless it permitted us to make the conclusion that in Basarabia the Wonder Making Icons existed during the czarist regime.*

The most valuable Wonder Making Icon from Basarabia, certified in 1790, was the Icon of the Blessed Virgin with the Baby from Hârbovăț. In 1859 this icon had been brought to Chișinău through a religious procession of great span, and there were written down programs and itineraries for this event.

There were also another Wonder Making Icons in Basarabia such as: the Wonder Making Icon of Jesus, from the Noul Neamț Monastery (Chițcani), now situated in the Căldărușani Monastery from Romania which were evacuated because of the Soviet Wrath; the Icon of the Blessed Virgin of all the sickened people from the Pripiceni Monastery - Church; the Icon of the Blessed Virgin with the Baby, painted in 1895 in the Athos Mountains, the Icon of the Blessed Virgin from Vărzărești, etc.

Through their millenary steadfastness and resistance, the above mentioned Wonder Making Holy Icons represent even today the greatest spiritual treasure of the Orthodox Church from Basarabia.

Teologie și Liturghie

Sfânta Liturghie – Simbol și icoană a Împărăției Cerurilor

Lect. Univ. Dr. Ciprian STREZA

A defini Sfânta Liturghie și explica semnificația ei nu este o sarcină deloc ușoară. Tradiția patristică o vede a fi spațiul privilegiat al Parusiei liturgic-sacramentale a Mântuitorului Iisus Hristos, cerul pe pământ, bucuria creației de Creator, transfigurarea lumii prin om, arvuna vieții viitoare, icoana Împărăției cerurilor. Rugăciune a comunității, actualizare a Jertfei Mântuitorului, reprezentare simbolică a întregii economii a mântuirii, Sfânta Liturghie unește într-o singură realitate prezentul și trecutul și viitorul, vizibilul cu invizibilul, relie-fând într-un mod unic diversitatea armonică a planului divin de îndumnezeire a omului.¹

Dumnezeu este prezent și lucrează în Biserică în chip tainic prin intermediul văzutului. Simbolul și icoana sunt cele două realități indisolubile prezente în cult prin care spiritul uman este ajutat să simtă și să cunoască taina prezenței reale a lui Dumnezeu în sânul Bisericii.

Realismul liturgic prezent prin intermediul simbolului este specificul cultului ortodox, căci el nu conține doar anamneză evenimentelor evanghelice și ecleziale în reprezentări simbolice sau figuri estetice, ci chiar împlinirea lor, actualizarea lor continuă: „Viața Bisericii prin Sfânta Liturghie re-prezintă întruparea Domnului realizată tainic, misterios: Mântuitorul este real prezent între noi și ne face părtași la toate actele Sale mântuitoare”.²

Ca moduri ale prezenței eshatologicului în cult, atât simbolul cât și icoana aparțin lumii empirice, însă corelația cu transcendența este nota lor caracteristică și de aceea au fost întotdeauna asociate Sfintei Liturghii. Ambele sunt prin Duhul Sfânt medii ale prezenței și lucrării lui Hristos în Biserică și, pe de o parte,

¹ René Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e siècle*, Paris 1966, p. 36.

² Père Serge Bulgakov, *L'Orthodoxie, L'âge d'homme*, Lausanne, 1980, p. 116.

ele dezvăluie realitatea cea nouă a eonului viitor, dar pe de altă parte, o și învăluie, pentru a trezi astfel setea omului de desăvârșirea eshatologică. Ambele angajează întreg spiritul uman și presupun asceză și finețe duhovnicească pentru sesizarea mesajului lor.

Simbolul liturgic este atât „icoană” a iconomiei mântuirii cât și „icoană” a lumii viitoare. În Sfânta Liturghie totul descoperă eshatologicul: atât icoanele pictate, cât și ritualul cultic vorbesc despre Realitatea tainică euharistică, arvuna plenitudinii viitoare. Gustarea harului și a frumosului care este mijlocită omului prin simbol și icoană anunță unirea lui deplină cu Dumnezeu în veacul viitor.

Pentru a putea sesiza bogăția de sensuri și semnificațiile profunde și implicațiile acestei corelații dintre simbol și icoană în Liturghie, dar și a raportului lor cu celebrarea euharistică, vor fi analizate în cele ce urmează conceptele de simbol și icoană cum apar ele în tradiția liturgică a Răsăritului ortodox, iar apoi va fi reliefat modul în care a fost sesizat în câteva din cele mai importante tâlcuiri ale Sfintei Liturghii raportul dintre aceste două tipuri de prezență ale tainei lui Hristos în Biserică.

1. Simbolul - punte între două lumi

În antichitatea greacă simbolul desemna un semn distinctiv sau un semn de recunoaștere compus dintr-un obiect ce era rupt în două părți și din care o parte era dată unui oaspete sau apropiat pentru a putea fi recunoscuți mai apoi. Ca semn de recunoaștere apare peștele în creștinismul primar prin care era exprimată și apartenența la religia creștină.

Pe lângă această simplă înțelegere a simbolului ca semn material, în literatura creștină termenul de simbol a fost folosit pentru a defini raportul dintre Dumnezeu și lume, căci cunoașterea umană este analogică și simbolică, folosindu-se de tipuri, imagini, analogii și simboluri, pentru a percepe și exprima realitatea tainică, supranaturală. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschin precizează: „În dumnezeiasca Scriptură găsim foarte multe expresii analogice și simbolice, antropomorfe, după modul nostru omenesc de gândire. Trebuie să se știe că noi fiind îmbrăcați în trupul acesta gros nu putem înțelege și exprima activitatea dumnezeiască fără a întrebuița imagini. Toate, câte s-au spus în modul nostru de gândire, exprimă antropomorfic pe Dumnezeu și sunt spuse în mod analogic și simbolic, având un sens mult mai înalt, pentru că dumnezeirea este simplă, fără formă nenumită astfel suntem puși în situația de a exprima lucrurile care sunt mai presus de noi în modul nostru de a fi”.¹

¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Expositio Fidei* 11, 16: 'Επεὶ δὲ πλεῖστα περὶ θεοῦ σωματικώτερον ἐν τῇ θεῖᾳ γραφῇ συμβολικῶς εἰρημένα εὐρίσκομεν, εἰδέναι χρὴ, ὡς

Provenind de la verbul συμβάλλειν ce înseamnă a uni, simbolul a fost văzut ca un indicator spre ceea ce e dincolo de el și nu ca o realitate pentru sine, ci în funcție de o altă realitate pe care o simbolizează și cu care face mereu legătura.⁴ Orice lucru prin funcția de simbol este chip (εἰκτύπωμα, μόρφωμα) al unei realități deosebite, dar este și o scară care ajută spiritului să urce la realitatea simbolizată. Caracterul de chip și de mijloc de înălțare a minții dincolo de el sunt, în fond, una și aceeași însușire pe care o are simbolul.⁵

În acest sens trebuie făcută distincția între semn și simbol, ambele trimițând la realitatea care este dincolo de ele: simbolul participă la puterea realității pe care o reprezintă pe când semnul nu are această participare. Corelația cu transcendența este nota caracteristică a simbolului creștin. Simbolul religios învăluie, dar și dezvăluie o prezență spirituală, descoperind dimensiunea adâncă, fundamentală a realității, căci tot ceea ce vedem nu este decât chipul, icoana prototipului divin. Citându-l pe Berdeaev, Părintele Dumitru Stăniloae, precizează: „Simbolul și simbolizarea presupun existența a două lumi, a două ordine de existență... Simbolul este puntea între două lumi... el arată nu numai că există a altă lume, ci și că e posibilă o unire între cele două lumi. Simbolul deosebește dar și leagă două lumi”.⁶

Temeiul și posibilitatea lumii acesteia de a fi un simbol, o scară, un indicator spre lumea veșnică sunt date de Întruparea Mântuitorului. Prin Hristos lumea întreagă e pentru om mediul prin care acesta străvede transcendența iar Logosul întrupat este misterul primordial, pentru că în El dumnezeirea cea nevăzută s-a arătat în trup, depășind în El dihotomia văzut-nevăzut, creat-necreat, sensibil-inteligibil fiind astfel fundamentul dar și scopul oricărui simbol.

Întreaga lume este în ființa ei un simbol, omul trebuie să descopere acest caracter de simbol al ei. Sfinții Părinți exprimă caracterul de simbol al lumii, de mediu străveziu al transcendenței divine, în învățătura lor despre rațiunile divine, ce iradiază din toate lucrurile lumii, la temelia tuturor lucrurilor și ființelor create

ἀνθρώπους ὄντας ἡμᾶς καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον περικειμένους τὰς θείας καὶ ὑψηλὰς καὶ ἀύλους τῆς θεότητος ἐνεργείας νοεῖν ἢ λέγειν ἀδύνατον, εἰ μὴ εἰκόσι καὶ τύποις καὶ συμβόλοις τοῖς καθ' ἡμᾶς χρῆσαιμεθα. Ὅσα τοίνυν περὶ θεοῦ σωματικώτερον εἴρηται, συμβολικῶς ἐστὶ λελεγμένα, ἔχει δὲ τινα ὑψηλοτέραν διάνοιαν: ἀπλοὺν γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀσχημάτιστον. Ὀφθαλμοὺς μὲν οὖν θεοῦ καὶ βλέφαρα καὶ ὄρασιν τὴν τῶν ἀπάντων ἐποπτικὴν αὐτοῦ δύναμιν καὶ τὸ ἀλάθητον τῆς αὐτοῦ γνώσεως ἐννοήσωμεν ἀπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν διὰ ταύτης τῆς αἰσθήσεως ἐντελεστέραν γνῶσιν τε καὶ πληροφορίαν ἐγγίνεσθαι. A se vedea: B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3, (=Patristische Texte und Studien 17), Berlin, 1973, p. 33; trad. rom la Pr. Cicerone Iordăchescu *Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin*, București, 1936, p. 38.

⁴ H.R. Schlette, *Symbole*, în *Encyclopedie de la foi*, IV, p.279.

⁵ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Simbolul, anticipare și temei al posibilității icoanei*, Studii Teologice 7 (1957), p. 431.

⁶ *Ibidem*, p.434.

stând nu ființa divină, ci *formele, tipurile, paradigmele divine*, aflate „în jurul ființei lui Dumnezeu” și după care El a creat toată lumea. Dincolo de „scoarța vârtoasă a materialității” acestei lumii, Sfântul Părinți au văzut esența adevărată, netrecătoare a lumii veșnice. *„Ei au fost învățați de Logosul creator ascuns în ele, prin vederea contemplației spirituale a fiecăruia dintre simbolurile văzute, și prin Logos au aflat pe Dumnezeu... Astfel, toată lumea inteligibilă se înfățișează închipuită tainic în chipurile simbolice ale lumii sensibile, pentru aceia care au ochi să vadă; și toată lumea sensibilă dacă e cercetată cu o minte iubitoare de cunoștință în însăși rațiunile ei e inclusă lumea inteligibilă”*⁷.

Se poate spune, așadar, că forma văzută, fără să fie una cu forma nevăzută e îmbibată de aceea. Lucrul văzut este simbol al paradigmei sale nevăzute, tocmai prin faptul că acestea două fără să fie una, sunt totuși la un loc, sunt nedespărțite. În aceasta constă antinomia simbolului, că pentru a cunoaște ceea ce nu se vede, trebuie să privești la ceea ce se vede, dar, în același timp, trebuie să depășești ceea ce se vede. Aceasta este asceza pe care simbolul o impune spiritului uman. Simbolul descoperă, dar și învăluie în același timp, face prezentă realitatea simbolizată dar în posibilitățile și cadrele nedesăvârșite ale lumii empirice.

Plenar acest lucru poate fi sesizat în cult. Simbolul liturgic nu este doar numai chip, o scară spre realitățile spirituale, ci prin el se face prezentă Împărăția cerurilor. El nu este doar o punte de legătură între două lumi, ci prin el Veșnicia se manifestă în timp. Părintele Schmemmann arată că simbolul cuprinde două realități: cea empirică, cea văzută și spirituală, cea nevăzută, care sunt unite nu în chip logic („aceasta” înseamnă „aceasta”), nu prin asemănare (aceasta preînchipuie aceasta) și nici prin cauză-efect (aceasta este cauza acesteia) ci epifanic (de la *ἐπιφανεῖα* -descopăr) ... în simbol totul descoperă realitatea spirituală și în el totul este necesar pentru a o descoperi, însă nu întreaga realitate spirituală este descoperită, ci simbolul reprezintă totdeauna o parte, *căci „noi în parte cunoaștem și în parte proorocim”*. (1 Co 13, 9.)⁸ Și în cult simbolul descoperă pe de o parte iar pe de alta învăluie pentru a crește astfel și mai mult setea și dorul omului după Dumnezeu.

„Esenza simbolului este, că în el se depășește dihotomia realității și a simbolismului ca nerealitate; realitatea se cunoaște, înainte de toate, ca împlinirea simbolului, iar simbolul ca împlinirea realității... Slujba divină este simbolică, pentru că însăși lumea, însăși creația lui Dumnezeu este simbolică, tainică, și pentru că prin esența Bisericii și

⁷ Idem, *Mystagogia* 21, PG 912, 697 A

⁸ Pr. Al. Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, 1984, trad. de Pr. Boris Răducanu, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 45.

prin destinația ei în lumea aceasta se descoperă împlinirea acestui simbol, realizarea lui ca cea mai înaltă realitate”⁹.

II. Icoana – un alt tip de simbol și loc al unei prezențe harice

Ca și simbolul, icoana aparține în același timp unei realități văzute dar și uneia nevăzute. Ea este o punte, este o fereastră spre taina lumii viitoare și ea nu doar descoperă această lume nevăzută dar o și face prezentă.

Așa după cum simbolul impune spiritului uman să se ridice spre înălțimea realității spirituale, tot la fel icoana dezvăluie frumusețea cerească fiind o fereastră deschisă spre eshaton, inițiind pe om în tainele lui Dumnezeu și transmițându-i puterea sfințitoare a Duhului Sfânt. Ea este un mediu ce prilejuește o întâlnire în credință între persoane ale lumii de aici și ai celei de dincolo. După cum sesizarea sensului adânc al simbolului presupune asceză și transcendere a spiritului uman, tot așa și întâlnirea pe care o propune icoana presupune deschidere prin credință și transfigurarea simțurilor. Simțurile alipite de formele văzute ale lumii acestei nu pot sesiza prezența harului în icoană și de aceea orice descoperire a nevăzutului prin văzut are nevoie de o introducere, de o pregătire a celor care vor să se inițieze încă de acum în tainele vieții veșnice.

Astfel, menirea icoanei nu este aceea de-a ajuta pur și simplu memoria să-și reprezinte evenimente istorice consumate și prezențele personale care au trăit în epocile trecute, ci aceea de a mijloci întâlnirea tainică și reală totodată cu o prezență sensibilă, într-un cuvânt, icoana îi prilejuește credinciosului experiența unei întâlniri personale cu evenimentul sau cu persoana sfântă reprezentată prin mijloacele artei în contextul dat al ambianței cultice. Desigur, așa cum spune Sfântul Teodor Studitul (759-826), „în icoană nu este prezentă firea trupului reprezentat, ci numai relația (*schesis*). Cu atât mai puțin nu este [prezentă] dumnezeirea, care nu poate fi reprezentată în vreun fel în icoană [...]. Firește, icoana nu are nici o legătură de natură cu dumnezeirea, ci numai o participare relațională, căci toate aceste lucruri [icoana, crucea etc.] participă la Dumnezeu prin har și cinstire”¹⁰.

Icoana este prin imitare, prin tehnică și convenție, ceea ce modelul său este prin natură și substanță, adică o asemănare relativă și formală a similitudinii esențiale a Imaginii, a Arhetipului. Prin urmare, prototipul icoanei este relația însăși, ce face posibil caracterul relațional al icoanei atribuindu-i

⁹ *Idem*, p.46.

¹⁰ Teodor Studitul, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei sale; tratate contra iconomahilor*, trad. diac. Ioan Ică jr., ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, p.55.

demnitatea ontologică a unei ferestre deschise spre veșnicie și o califică drept un simbol unic, ca un mod unic al unei prezențe harice în lumea aceasta. Nu substanța, ci relația este conceptul operator care o instituie ca adevărată imagine a divinului. „Nu Teologia (învățătura despre Dumnezeu) este obiectul (disputei), prea-frumusele, unde nu există vreo asemănare ori sugerarea unei asemănări, ci Iconomia (învățătura despre Hristos), unde se vede și prototipul și copia lui, în caz că mărturisești că, luând trup, Cuvântul s-a făcut ca noi”¹¹.

Biserica și-a definit dogma despre cinstirea sfintelor icoane la Sinodul al VII-lea ecumenic învățând că icoana își are temeiul în chiar actul întrupării Logosului dumnezeiesc în istoria lumii, arătând că: „[...] reprezentarea este inseparabilă de istoria evanghelică și invers: istoria evanghelică este inseparabilă de reprezentare. Și una și cealaltă sunt bune și vrednice de cinstire, pentru că se explică reciproc și, fără îndoială, stau mărturie una pentru cealaltă....căci ceea ce cuvântul comunică prin auz, pictura exprimă în chip tăcut prin reprezentare. [...] Prin aceste două căi ce se întregesc reciproc - adică prin lectură și prin imaginea văzută - primim cunoașterea aceluiași lucru.”¹²

Ioan de Ierusalim, synkellosul patriarhului Teodor din Antiohia exprimă această idee într-o scriere împotriva împăratului iconoclast Constantin Kaballinos (741-775) în care afirmă: „O spune și marele Vasile în cuvântul de laudă adus celor 40 de mucenici: Adesea descriu istoricii și pictorii același lucru, unii folosindu-se de cuvinte, ceilalți pictând pe table. Așa a scris Apostolul inspirat Evanghelia și același lucru face și pictorul. În icoană zugrăvește frumusețea Bisericii de la Adam până la nașterea lui Hristos...”¹³

Temeiul și posibilitatea existenței icoanei sunt date de întruparea Mântuitorului, Care „Dumnezeu fiind în chip [...], S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om” (Filipeni 2, 6-7), precum și de caracterul iconic al întregii lumi în care sunt impregnate rațiunile divine, și prin care strălucește în lume frumusețea divină, „căci nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la întemeierea lumii înțelegându-se din făpturi...” (Rom 1, 19-20).

Logosul dumnezeiesc S-a întrupat pentru a regăsi și a restaura în om chipul al cărui arhetip este El însuși. Ceea ce înseamnă că icoana cea mai desăvârșită a lui Dumnezeu este omul mântuit și îndumnezeit în Hristos prin harul Sfântului Duh. „Voi sunteți templu al lui Dumnezeu și Duhul Sfânt locuiește întru voi”, le scrie Sfântul Apostol Pavel creștinilor din Corint (I Co

¹¹ Ibidem, p. 97.

¹² Actele sinodului al VII-lea ecumenic, la H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg, 1955, p. 302.

¹³ PG 95, 309-344

3, 16), formulând astfel unul dintre principiile fundamentale ale antropologiei creștine și ale teologiei icoanei.

„Odinioară [înainte de actul întrupării] Dumnezeu Cel netrupesc și fără de formă nu se zugrăvea de loc. Acum însă, prin faptul că Dumnezeu S-a arătat în trup [In 1, 14; 1 Tim 3, 16] și a locuit printre oameni, poate fi zugrăvită icoana chipului văzut al lui Dumnezeu. Nu mă închin materiei, ci mă închin Creatorului materiei, Creatorului Care S-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și a săvârșit, prin materie, mântuirea mea”, scrie Sfântul Ioan Damaschin (675-749),¹⁴ afirmând astfel temeiul hristologic al icoanei, întemeierea ei în actul întrupării. Desigur, întemeierea icoanei pe realitatea întrupării trebuie extinsă la întreaga lucrare a lui Hristos. Fiecare etapă a operei Sale de mântuire descoperă menirea și capacitatea materiei, a omului însuși mai înainte de toate, de a deveni icoană a împărăției lui Dumnezeu, de a figura în structurile tainice ale „cerului nou și pământului nou” despre care vorbește *Apocalipsa* (21, 1)

Icoana este obiect al cultului și mijlocitoare a harului dumnezeiesc numai atunci când trimite fără nici un echivoc la prototip, ceea ce înseamnă că a fost realizată în conformitate cu exigențele dogmatice, sacramentale, ascetice și artistice ale Tradiției și receptată ea atare de către conștiința Bisericii. Sensul deplin al icoanei se fundamentează așadar pe relația tainică dintre aceasta și prototipul ei. Raportarea icoanei la prototip presupune asemănarea dintre aceste două realități ale credinței, prezența harismatică a prototipului în icoana sa fiind un adevăr major al teologiei ortodoxe referitoare la icoană, formulat cu acuratețe în textele patristice din epoca iconoclastă și validat la Sinodul VII ecumenic al cărui horos precizează:

Iar „[...] cu cât mai mult sunt văzuți aceștia [Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Născătoarea de Dumnezeu, cinstiții îngeri și sfinții] prin întipărirea lor iconică, cu atât și cei ce privesc la ele [veneratele și sfințele icoane] sunt ridicați spre amintirea și dorirea prototipurilor lor. Icoanelor le vor aduce sărutare și închinare de cinstire, (proskynesis) iar nu adorația adevărată, (latreia) care - potrivit credinței noastre - se cuvine numai Naturii dumnezeiești [...]. Căci,

¹⁴ Oratio 1,16: „Πάλαι μὲν ὁ θεὸς ὁ ἀσώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος οὐδαμῶς εἰκονίζετο, νῦν δὲ σαρκὶ ὁφθέντος θεοῦ καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφέντος εἰκονίζω θεοῦ τὸ ὁρώμενον. Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλῃν δι' ἐμὲ γερόμενον καὶ ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον, καὶ σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλῃν, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἰργασται.”, A se vedea: B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3, (=Patristische Texte und Studien 17), Berlin, 1973, p. 89.

«cinstirea icoanei urcă la prototip» (ἡ τῆς εἰκόνοϋ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει) și cel ce se închină la icoană se închină la ipostasul celui zugrăvit în ea¹⁵. Această „urcare” sau „trecere” de la chipul reprezentat în icoană la prototipul acestuia anulează orice distanță dintre cele două realități, în sensul că - așa cum spune Sfântul Teodor Studitul - „în Hristos se poate vedea subzistând icoana Sa și în icoana Sa pe Hristos văzut ca prototip al ei.

În ceea ce privește raportul dintre *chip* și *prototip*, așa cum se stabilește acesta la nivelul spiritual, sacramental și liturgic al icoanei, Sfântul Teodor Studitul face această precizare foarte importantă: „Prototipul nu este în icoană după ființă, căci altfel s-ar numi și icoana admite, pentru că există o definiție proprie a fiecărei naturi - ci după asemănarea ipostatică”¹⁶. Așadar, este vorba despre o *prezență relațională* și nu despre o amestecare sau confuzie de planuri. De fapt, chiar în acest mod de prezență constă caracterul miraculos al icoanei.

III. Funcția liturgică a icoanei

Ca și Evanghelia ca și Liturghia icoanele slujesc tainei mari a prezenței lui Dumnezeu în lumea aceasta. Criteriul suprem în zugrăvirea unei icoanei decurge din funcția ei liturgică. Icoana, în întregul ei, trebuie să servească rugăciunii, trebuie chiar s-o exprime. Noutatea absolută a artei icoanei constă în faptul că a reușit să unească ceea ce este frumos și desăvârșit din punct de vedere artistic cu adevărul Revelației dumnezeiești. Icoana nu este doar frumusețe divină reprezentată artistic, ci ea este locul unei prezențe harice, și ca și simbolul ea se arată în cult a fi ambianța întâlnirii dintre creat și necreat, dintre Dumnezeu și om.

Icoana se descoperă ca darul unei plenitudini sacramentale fără de care Ortodoxia ar fi mult mai săracă. Diversitatea tipologică și tematică a imaginilor iconice, bogăția teologică pe care o exprimă, uimitoarea lor frumusețe artistică și în același timp profunda și foarte substanțiala lor unitate, dau măsura bogăției artei liturgice ortodoxe.

În Liturghie, cuvântul evanghelic al lui Hristos și chipul Său iconic se întâlnesc pentru a revela împreună dinamica aceleiași vieți dumnezeiești în lucrarea unică a iubirii. A pătrunde în orizontul sacramental al icoanei înseamnă a înțelege icoana ca taină a împărăției lui Dumnezeu, iar această înțelegere este posibilă numai în incinta de lumină a Bisericii ca taină plenară și unică a mântuirii, ce ni se împărtășește în iubirea Preasfintei Treimi.

¹⁵ *Actele sinodului al VII-lea ecumenic*, la H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg, 1955, p. 208.

¹⁶ Teodor Studitul, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei sale; tratate contra iconomahilor*, trad. diac. Ioan Ică jr., ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, p.66.

Este important de știut că modul ortodox de a recepta și de a înțelege icoana ține de integrarea ei într-un context ecclesial și sacramental bine definit, singurul de altfel care ea își revelează nu doar luminile și frumusețea interioară, ci și sensul profund al existenței ei. Este contextul natural propriu al vieții creștine autentice în care icoana poate exista ca atare, în care poate fi înțeleasă și receptată ca *topos* harismatic și ca *ferastră* deschisă către împărăție. Mesajul icoanei nu poate fi înțeles și receptat ca atare decât în harul și adevărul mediului ei natural, care este viața liturgică și sacramentală a Bisericii în care simbolul, imaginea joacă un rol fundamental.

Correspondența tainică ce există între icoana materială și chipul lui Dumnezeu inserat în inima omului deschide perspectiva dimensiunii sacramentale a icoanei, capacitatea și funcția sa de-a purta și a transmite omului prezența sfințitoare a lui Hristos și a sfinților Săi pe de o parte, iar pe de altă parte, de-a înălța către Dumnezeu rugăciunea Bisericii și rugăciunea personală a oricărui creștin care privește cerul prin *ferestra de har și de lumină* a icoanei. Din momentul în care a fost receptată ca atare de către Biserică, ceea ce înseamnă recunoașterea și introducerea ei în circuitul vieții liturgice funcție, icoana împlinește o funcție sacramentală adevărată permanentă pentru întregul Trup tainic al lui Hristos. Ca urmare, ea devine „oglinză” tainică ce reflectă lumina și slava împărăției lui Dumnezeu în lume (cf 2 Co 3, 18). În același timp, ea poartă în mod real și transmite energiile dătătoare de viață ale împărăției, fiind „plină de lucrare dumnezeiască și de har”¹⁷, cum scrie Sfântul Ioan Damaschin și ea devine, totodată, „instrument” al sfințirii prin darul Duhului Sfânt pe care ea îl transmite.

Dacă prin firea și prin vocația sa omul este el însuși o făptură „iconică” și, deci, o ființă sacramentală, înseamnă că el are nevoie de lucrarea Tainelor și de înțelesurile simbolurilor, care îi mijlocesc experiența realităților nevăzute și comuniunea cu aceste realități. Prin mijlocirea icoanei, între creștinul care se roagă și taina sau persoana reprezentate iconografic se stabilește o adevărată relație personală. Iată de ce Ortodoxia afirmă rolul „diaconal” al actelor sacramentale ca și al icoanei, care este acela de a sluji - prin sfințirea inimii și minții omenești - la întruparea tot mai deplină a împărăției lui Dumnezeu în realitățile cele mai concrete ale lumii.

Pentru a forma un ansamblu armonios, fiecare dintre elementele componente ale unei biserici trebuie, înainte de toate, să fie subordonat ideii generale și să renunțe prin urmare, la orice ambiție de a juca un rol propriu, de a

¹⁷ Oratio 1,16: “Τὴν δὲ γε λοιπὴν ὕλην σέβω καὶ δι’ αἰδοῦς ἄγω, δι’ ἧς ἡ σωτηρία μου γέγονεν, ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεων.”, hrsg v B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3, (=Patristische Texte und Studien 17), Berlin, 1973, p. 89-90.

se pune în valoare prin el însuși. Icoana, cântarea, încetează de a mai fi arte, ce au, fiecare în parte, o cale proprie, independentă de a celorlalte, pentru a deveni forme diferite, exprimând - fiecare în felul său - ideea generată de „biserică”, adică un univers transfigurat, prefigurarea păcii care va să vină. Aceasta este singura cale prin care fiecare artă ce constituie o parte a unui tot armonios poate să atingă plenitudinea valorii sale și să se îmbogățească la nesfârșit cu un conținut mereu nou.

Armonia care face din biserică și din dumnezeiești-le slujbe un întreg omogen realizează această „unitate în diversitate” și această „bogăție în unitate” care exprimă, în ansamblu ei și în fiecare detaliu, principiul de catolicitate al Bisericii Ortodoxe.

Astfel, arta Bisericii este, prin însăși esența sa, o artă liturgică. Ea nu numai că servește drept cadru serviciului divin și îl completează, ci i se conformează în totalitate. Arta sacră și Liturgia alcătuiesc un întreg, atât prin conținutul lor cât și prin simbolurile prin care se exprimă. Imaginea decurge din text, ea îi împrumută temele sale iconografice și modul de a le exprima.

IV. Simbol și icoană în mystagogiile bizantine

În principalele comentarii liturgice ale Răsăritului ortodox, simbolul și icoana sunt două moduri distincte dar corelative prin care este vestită și actualizată prezența lui Hristos în cult.¹⁸

Sfânta Liturghie a cunoscut o evoluție în etape, având un nucleu în jurul căruia s-au grefat elemente noi în decursul timpului. În primele secole ea era în mare parte improvizată însă ea se baza pe o schemă dată care își avea originile în practica apostolică. De la acte cultice simple însoțite de rugăciuni improvizate s-a ajuns cu timpul la ritualuri complexe, la formulare euhologice scrise și teologic elaborate. Cu cât au evoluat formele văzute ale cultului, cu atât mai mult era necesară explicarea lor, ceea ce a dus la apariția catehezelor mistagogice.

Dezvoltarea gândirii teologice și precizarea terminologiei trinitare și hristologice au jucat un rol decisiv în explicarea ritualului Sfintei Liturghii. Actele liturgice noi introduse în cele mai multe cazuri din necesități practice au primit imediat semnificații simbolice o dată cu evoluția și dezvoltarea gândirii teologice și precizarea terminologiei dogmatice, iar prin explicarea lor, părinții Bisericii au urmărit să inițieze pe credincioși în taina prezenței sacramentale a lui Hristos în sânul trupului său tainic. Astfel, încă din secolele 4-5 s-au cristalizat două mari

¹⁸ A se vedea: H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau; Rene Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII au XV siècle*, Paris 1966.

tendințe de interpretare a actelor cultice, în analogie cu cele două mari curente în explicarea Sfintei Scripturi, și anume, cea a școlii din Alexandria și cea a școlii din Antiohia. Prima a văzut în Biserică, Taine și Sfânta Liturghie în special imaginea unor realități celeste, mystagogia alexandrină fiind caracterizată prin *anagogie*, iar cea de a doua a insistat mai mult pe relația dintre Sfântul Taine, Sfânta Liturghie cu evenimentele vieții pământești a lui Iisus Hristos, mystagogia antiohiană fiind *dominant istorică*, folosindu-se de tipologie. Au fost două maniere diferite de încercare de explicare a misterului cultic, dar care au avut același punct de plecare și anume realismul prezenței lui Dumnezeu sub forma și chipurile văzute ale actelor liturgice, ale simbolurilor și ale icoanelor.

Aceasta este constanta care poate fi regăsită în toate comentariile liturgice ale epocii bizantine¹⁹ Vor fi amintite aici pe scurt, ilustrativ doar, câteva din modurile în care mystagogiile bizantine au încercat să explice semnificațiile actelor liturgice folosindu-se de conceptele de simbol și icoană.

Astfel, pentru școala antiohiană Sfânta Liturghie este atât anamneză a actelor economiei mântuirii dar și descoperire a Realității eshatologice a prezenței lui Hristos în Euharistie. „Să credeți, spune sfântul Ioan Gură de Aur, că și acum are loc acea cină la care El stă. Căci cu nimic nu se deosebește această cină de aceea. Când vezi preotul dându-ți [preacuratele Taine] să nu crezi că el face această, ci mâna lui Hristos care îți este întinsă..”²⁰

Riturile liturgice sunt simbolice și iconizează întreaga economie a mântuirii, dar împărtășirea prin ele a harului împărăției cerurilor este o realitate incontestabilă: „Dacă pășim cu inima plină de credință, spune același sfânt părinte, vom vedea fără îndoială pe Hristos în iesle culcat. Căci masa sfântului altar este în locul ieslei. Și aici stă Trupul Mântuitorului dar nu în scutece înfășurat ca atunci, ci din toate părțile înconjurat de puterile îngerești..”²¹ Este evident faptul că pentru Sfântul Ioan Gură de Aur simbolul are o dublă funcție: pe de o parte el „iconizează”, re-prezintă prin actele cultice întreaga viață a Mântuitorului, iar pe de altă parte, prin el se poate gusta, odată cu prefacerea darurilor, din Realitatea veșnică a Împărăției cerurilor.

Mai mult decât Sfântul Ioan Gură de Aur s-a preocupat Theodor de Mospusestia în Omiliile sale catehetice²² de semnificația simbolică a ritualului

¹⁹ A se vedea: Rene Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII au XV siecle*, Paris, 1966.

²⁰ In Matth Hom. 50, PG 58, 507D: “Πιστεύσατε τοίνυν, ὅτι καὶ νῦν ἐκεῖνο τὸ δεῖπνόν ἐστιν, ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς ἀνέκειτο. Οὐδὲν γὰρ ἐκεῖνο τούτου διενήνοχεν. Οὐδὲ γὰρ τοῦτο μὲν ἄνθρωπος ἐργάζεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτός, ἀλλὰ καὶ τοῦτο καὶ ἐκεῖνο αὐτός. Ὅταν τοίνυν τὸν ἱερέα ἐπιδίδοντα σοι ἴδῃς, μὴ τὸν ἱερέ νόμιζε τὸν τοῦτο ποιοῦντα, ἀλλὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ χεῖρα εἶναι τὴν ἐκτεινομένην”.

²¹ Hom de beato Philogono 6, PG 48, 753.

²² R. Tonneau, R. Devreesse, (Hg.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*,

liturgic. Și pentru El actele cultice au o semnificație simbolică, dar harul împărăției pe care îl împărtășesc este realitate: „Ceea ce Mântuitorul nostru a făcut, spune marele catehet antiohian, și ceea ce va mai face, aceea săvârșesc preoții în Sfintele Taine.”²³ Dacă preotul este o icoană a lui Hristos, atunci și actele preotului pot fi icoane ale vieții Mântuitorului. Pentru prima dată în istoria tâlcuirii Sfintei Liturghii apare o sincronizare între ritualul euharistic și diferitele etape ale vieții Mântuitorului Iisus Hristos, însă perspectiva este aceeași ca și a Sfântului Ioan Gură de Aur: simbolul liturgic nu are un sens în sine, ci menirea lui este deschiderea spre eshaton și participarea prin el la cina Împărăției.

Interpretarea din perspectiva eshatologică a actelor liturgice a fost însă mult mai accentuată în școala alexandrină.

Pentru Sfântul Dionisie Areopagitul tot ritualul cultic are o semnificație duhovnicească fiind o anticipare și o pregustare încă de aici a celor viitoare. În „Ierarhia bisericească” pentru fiecare „Taină” autorul dă o definiție, apoi descrie ritualul iar apoi expune semnificația „mai înaltă” a acestuia. Simbolul sacramental este aici icoană și pregustare a vieții veșnice. El nu este pentru Sfântul Dionisie doar prilejul unei simple iconizări a unor evenimente din istoria mântuirii, ci el este în mod principal o manifestare, o prezență, o coborâre a inteligibilului în sensibil, a necreatului în creat, a nevăzutului în lumea văzută.

Pentru școala alexandrină prin teoria sacramentală, adică prin contemplarea simbolismului actelor cultice credincioșii pot pătrunde în Taina Sfintei Liturghii și în taina unirii cu Dumnezeu, căci ea este purificatoare, iluminatoare și unificată. Purificarea predispune sufletul să perceapă „lumina simplă” a Tainei, căci este periculos pentru un suflet nepurificat să se expună, „căci nu e lucru fără primejdie să privești cu ochi slabi razele soarelui”²⁴ și, în fine, contemplarea este unificatoare și îndumnezeitoare, ea dă sufletului forma Celui Unul și îl face să participe la realitățile divine prezente, la ritualurile sacramentale și liturgice.

În scrierile Sfântului Dionisie Areopagitul, interpretarea ceremoniilor și ritualurilor liturgice este bazată exclusiv pe principiul alexandrin al „allegorezei” (=raportare la altceva) care este însă orientat univoc în sensul ierarhiei ontologice a nivelelor.²⁵

Sfânta Liturghie descrisă în capitolul III al „Ierarhiei bisericești” începe cu ritualul tămădierii. Ceremonialul cuprinde un triplu simbolism: mai întâi,

(=Studi a Testi 145), Città del Vaticano, 1949.

²³ Ibidem, p. 495.

²⁴ *Ierarhia bisericească*, II, trad. rom. de Pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1932, p.7.

²⁵ H.J.Schultz, *Die byzantinische liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, 1964 Lambertus-Verlag, Freiburg im Breisgau, p.53.

tămâierea este imaginea Celui Unul care Se răspândește peste tot fără să Se disperseze, apoi, ea este imaginea tainei Euharistiei care se comunică în multiplicitate, fără a-și pierde unitatea, și în fine, ea indică transmiterea ierarhică a cunoașterii dumnezeiești.²⁶

Părțile didactice ale Sfintei Liturghii: lecturile, psalmii, cântarea de laudă precum și anafora rezumă toate cuvintele pe care Dumnezeu ni le-a adresat și toate lucrările pe care le-a făcut pentru noi. Toate cele făcute de El ne unesc cu Cel Unul, pe noi cei dispersați prin păcat. Unirea pe verticală a sufletului cu Dumnezeu naște comuniunea orizontală între credincioși: cântarea tuturor în biserică ne aduc în acord cu realitățile divine, pe noi înșine și unii pe alții,²⁷ iar sărutarea păcii exprimă dragostea prezenței în Synaxa euharistică, acesta fiind consecința unirii tuturor și a fiecăruia cu Dumnezeu.²⁸

Excluderea catehumenilor, a penitenților și a posedărilor, subliniază prin antiteză *caracterul unificator al Sfintei Euharistii*. Această funcție unificatoare se manifestă în cel mai înalt grad în ritualul împărtășirii. "... rugându-se (preotul) să fie vrednic de acest sacrificiu, să săvârșească cele divine, asemănându-se cu însăși Hristos, să le împartă cu toată nevinovăția; iar cei ce participă la cele sfinte să se împărtășească cu toată vrednicia. Apoi, descoperă și frânge Pâinea... și tot astfel dă tuturor din conținutul unic al Potirului, prefăcând în chip simbolic unitatea în multiplicitate și o împărtășește făcând din aceasta cea mai sfântă dintre ierurgii; căci natura cea unică, simplă și tainică a lui Iisus, primind în Sine umanitatea noastră, fără să sufere vreo schimbare, s-a arătat în cele compuse și vizibile și a restabilit în chip binefăcător unirea și comuniunea noastră cu El, legând într-un chip sublim cele smerite ale noastre de cele prea dumnezeiești ale Sale".²⁹

Taină a unirii, Sfânta Euharistie are și funcție purificatoare și iluminatoare, curățind pe cei care prin indiferență se apropie de ea și sfințind și aducând omului simțiri noi ale luminii dumnezeiești. Dar Pâinea și Vinul nu sunt pentru Dionisie Areopagitul decât „*simbolurile sfinte prin care Hristos Se semnifică și se comunică*".³⁰ Sensul cel mai înalt al riturilor euharistice și ale împărtășirii sacramentale este de a simboliza unirea minții, a rațiunii noastre cu Dumnezeu Dionisie Areopagitul nu prezintă niciodată împărtășirea ca o participare reală la Trupul și Sângele Mântuitorului.³¹ Toată realitatea sensibilă, rituală sau

²⁶ Ierarhia bisericească, III, 3, p.91.

²⁷ Ibidem, p. 92.

²⁸ Ibidem, p. 99.

²⁹ Ibidem, p. 104.

³⁰ Ibidem, p. 105.

³¹ R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, Paris, 1954, p. 267.

materială nu poate avea astfel o altă relație cu lumea inteligibilă decât o relație simbolică.

Dar, că o astfel de înțelegere spiritualist-simbolică a Tainelor aplicată consecvent ducea la negarea acestora, s-a dovedit secolul VIII în controversele iscate de crize iconoclastă în timpul cărora s-a evidențiat clar ambiguitatea simbolismului Areopagitului. Teologii icoanelor au precizat datele unei teologii „realiste” a Euharistiei, de origine biblică, restaurând-o în albia ei originară hristologic-ionică și respingând categoric aplicarea contemplativului și vizualului spectral asupra Euharistiei.

Cel care va orienta hristologic întreaga viziunea a Sfântului Dionisie Areopagitul asupra ritualului euharistic va fi Sfântul Maxim Mărturisitorul în lucrarea sa *Mystagogia*.³²

Principiul structurat al universului dionisian era univoc orientat pe verticala gradual descendentă a mediațiilor ce conduceau de la realitatea celestă la cea bisericească, printr-o progresivă diminuare a consistenței ontologice, folosind o formulă a „participării” de inspirație neoplatonică, iar exegeza lui pune în joc simbolul într-o accepție spiritual-elenică, adică exclusiv în termeni de *reflectare, oglindire și imitație prin răsrângere* ce erau prin analogie asociați termenului de icoană. Principiul maximian constă, dimpotrivă, în acceptarea constantă nu a unei mediații ierarhice, ci a bipolarității hristologice nemediate vizibil-invizibil, terestru-celest, sensibil-inteligibil, implicând atât katabasisul Divinului cât și anabasisul creatului după modelul unirii ipostatice din Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Cu deosebită finețe, *tacit*, Sfântul Maxim corectează viziunea rheurgic - sacramentală a Areopagitului integrând-o în cadrul hristologic precizat de formula dogmatică de la Calcedon.³³

O scurta trecere în revistă a principalelor titluri ale acestei lucrări poate ilustra viziunea unică a Sfântului Maxim asupra raportului dintre icoană și simbol în Sfânta Liturghie.

Capitolele 1-8 descriu Biserica ca imagine a lui Dumnezeu, a cosmosului, a omului și a Sfintei Scripturi:

³² P.G. 91, 657-718; A se vedea traducerea românească a Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, în: *Revista Teologică*, 3-4, p. 162-181, 7-8, p. 335-356, Sibiu, 1944, trad. franceză la M. Lot-Borodine în *"Irenikon"* XIII, XIV, XV, 1936-1938; trad. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae în *"Revista Teologică"*, Sibiu 1944, nr. 3-4 și 7-8; trad. germană de Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners, Einsiedeln* 1961, p. 366-407. O primă editare a textului critic poate fi găsită la Ch. G. Sotiropoulos, *La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, Athènes, 2001, iar textul critic complet la: C. Boudignon, *La Mystagogie, ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580-662), édition critique, traduction, commentaire*, These soutenue à l' Université de Provence, Aix Marseille, 2000, text care va apărea în colecția Corpus Christianorum Series Graeca [Leuven-Turnhout].

³³ Balthasar, *Kosmische Liturgie*., p. 593-594.

„Cum și în ce mod sfânta Biserică este icoana și chipul lui Dumnezeu” (cap. 1). Biserica este o icoană a lui Dumnezeu, căci ea este principiul unității credincioșilor așa cum Dumnezeu este principiul unității întregii creații. Această viziune asupra creației este luată de la Dionisie Areopagitul, care la rândul lui a preluat-o de la Proclu.

„Cum și în ce fel sfânta Biserică este icoană a cosmosului, constând din ființe văzute și nevăzute”(cap. 2). Tema lumii ca templu este des folosită în lumea elenă, temă care va fi magistral prezentată la Origen, primind nuanșele creștine: Biserica este prezentată ca noul univers, iar Sfântul Maxim a concretizat și nuanțat această idee dându-i consistență hristologică.

După explicația cosmică, „Mystagogia” dă bisericii o explicație antropologică: „În ce chip și mod Sfânta Biserică a lui Dumnezeu închipuiește simbolic pe om, iar ea este închipuită de el ca om” (cap. 4). Biserica este chip și asemănare a omului făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

„Prin naos scoate la înfățișare, ca prin trup, înțelepciunea practică, prin unctione ca prin suflet, tâlmăcește cunoașterea naturală, iar prin altar, ca prin minte străbate la cunoașterea tainică a lui Dumnezeu, la teologia mistică”.³⁴ Tema vouș -ului ca altar al cultului interior apare la Origen și la Evagrie și la Sfântul Grigorie de Nyssa.

Capitolul 5 al Mystagogiei „Cum și în ce fel este Biserica chip și icoană a sufletului luat în sine” este cu totul de proveniență evagriană în viziunea comentatorilor operei Sfântul Maxim.³⁵

Capitolele 6 și 7 stabilesc un paralelism între om și Sfânta Scriptură pe de o parte și între om și cosmos pe de altă parte. Sfânta Scriptură are un trup care e litera, e Vechiul Testament, iar sufletul e „duhul”, e Noul Testament, această distincție fiind atât de frecventă în exegeza lui Origen.

Dacă în această primă parte temele evagriene, cele origeniste și dionisiene au găsit în cele afirmate de Sfântul Maxim o împlinire unică, în partea a doua însă, geniul creator al marelui Părinte va confirma tot mai mult, într-o dinamică vie, temele tradiției patristice despre synaxa euharistică.

Prima intrare a Sfintei Liturghii (cap. 8) reprezintă prima venire în lume a lui Hristos precum și iconomia Lui mântuitoare. Intrarea poporului în Biserică (cap. 9) semnifică „întoarcerea necredincioșilor de la neștiință și rătăcire la cunoașterea lui Dumnezeu și mutarea credincioșilor de la păcat și necunoaștință la cunoaștință și virtute”. Astfel „Citirea Evangheliei însemnează în mod general sfârșitul lumii acesteia,

³⁴ Mystagogia, 4, trad. rom. p. 175 (col. 672 D).

³⁵ Balthasar, Kosmische Liturgie, p. 338-339.

căci după citirea ei, arhiereul demite pe catehumeni, separându-i de credincioși, ceea ce simbolizează a doua venire a Mântuitorului și Judecata Finală”³⁶.

Cu Intrarea Mare(cap. 14), „intrarea sfințelor și cinstitelor Taine” începe dezvăluirea slavei eonului viitor, eshatologic al Împărăției. Proclamarea simbolului de credință prefigurează „mulțumirea tainică pentru rațiunile și modurile înțelepte providențe cu privire la noi, prin care ne-am mântuit, mulțumire ce va avea loc în veacul viitor”³⁷.

Cântarea „Sanctusului”(cap 19) semnifică unirea și cinstea deopotrivă a puterilor cerești și pământești în veacul viitor. Întreaga tradiție patristică până la Sfântul Maxim subliniază egalitatea mistică cu îngerii în această viață și apoi în eonul Împărăției și în acest context „Mystagogia” descrie unirea oamenilor cu îngerii într-o Liturghie a întregului cosmos.

Capitolele 22-24 focalizează întreaga speculație liturgică proiectând-o în sfera sufletului și transcriind-o în termenii de mistică sau spiritualitate.

Dacă în capitolele 8-21 Sfânta Liturghie apare ca reprezentare iconică, ba chiar și ca realizare concretă, ca recapitulare obiectivă a întregii noastre mântuirii în Hristos, însoțită de vechiul motiv al „eshatologiei realizată cultic”, în ultimă parte a Mystagogiei ea apare prezentată ca *act theurgic*, ca icoană a urcușului (anabasis) sufletului prin har și virtuți spre unirea cu Dumnezeu: „Prima intrare a Sfintei Synaxe este simbolul virtuților sufletului”(cap.23), iar capitolul 24 prezintă în același cadru al teologisirii centrate hristologic: „Ce taine lucrează și înfăptuiește, prin cele ce se săvârșesc la Sfânta Liturghie, în cei credincioși și adunați cu credință harul Sfântul Duh care e de față”³⁸.

Din această simplă înșiruire a capitolelor Mystagogiei reiese cu evidență faptul că pentru a descrie modul în care se petrece unirea omului cu Dumnezeu, a creatului cu necreatul, a sensibilului cu inteligibilul, a văzutului cu nevăzutul Sfântul Maxim folosește trei termeni, și anume: tip (τύπος) - care înseamnă marcă trăsătură imprimantă, figură, model; imagine (εἰκὼν) - care vine de la εἰκῶ - a fi asemănător, a asemana; și cel de simbol (σύμβολον), care vine de la verbul συμβάλλειν care înseamnă a uni, a pune împreună două realități.

Este important de precizat faptul că acești trei termeni cu întreg polisemantismul lor au fost aleși de Sfântul Maxim pentru a indica modurile prezenței lui Hristos în lume, dar mai ales în Biserică și în Sfânta Liturghie.

³⁶ *Mystagogia*, 9, trad. rom. p. 338, (col 689 B).

³⁷ *Ibidem*, p.342, (col 672B).

³⁸ Tema centrală a acestor ultime două capitole, o găsim și în *Răspunsuri către Talasie* 22, op. cit.,p.69-76, unde Sfântul Maxim leagă de Întrupare întreaga viață liturgică și mistică și întreaga economie a mântuirii noastre.

Pentru acest mare sfânt părinte istoria umanității poate fi împărțită în trei mari etape, prima cea a umbrei și a tipologiei (τύπος) Vechiului Testament, prefiguratoare a adevărului ce urma să vină, cea de a doua, cea a chipului, a imaginii (εἰκών) Adevărului Noului Testament care este nimic altceva decât o pregustare a vieții viitoare, și cea de a treia, cea a realității eshatologice, a unirii (σύμβολον) plenare cu Adevărul.

În comentariul făcut Sfintei Liturghii Sfântul Maxim folosește însă în mod unic acești termeni, folosind deliberat σύμβολον în locul lui εἰκών și invers, vrând să arate dinamica trecerii întregii creații de la împărtășirea de imaginea Realității la unirea cu Realitatea plenară în veacul viitor.

R. Bornert descrie această mișcare de la imagine la arhetip în „Mystagogia” prin distribuirea unică a celor trei termeni de-a lungul comentariului: în prima parte, care expune diferitele semnificații ale Bisericii termenii de τύπος și εἰκών sunt foarte frecvenți, iar cel de σύμβολον este foarte rar. În partea a doua însă, acești termeni apar cu o frecvență inversă: cel de simbol este curent, ceilalți doi termeni sunt rar folosiți. Astfel, această diferență de vocabular ar evidenția două genuri de simbolisme: primul, care se bazează pe structura ierarhică a universului sensibil și inteligibil relevă alegorismul; iar al doilea, incluzând progresul istoric al revelației aparține tipologiei. termenii de εἰκών și τύπος exprimă, de preferință, un unei descrieri a lucrurilor cosmice sau statice iar termenul de simbol este rezervat corespondențelor istorice și dinamice.³⁹

Termenul de εἰκών indică prezența misterului în iconomia mântuirii prin re-prezentări văzute: Evanghelia este εἰκόνα τῶν ἀληθινῶν, iar figurii sau umbrei Vechiului Testament i se opune imaginea, icoana Noului Testament care indică participare mai mare la realitatea eshatologică pe care figura o insinuează. Totuși, ea nu conține în ea toată plenitudinea:

„Toată dreptatea prezintă, comparată cu cea viitoare are înțelesul unei oglinzi: ea conține imaginea lucrurilor viitoare, a realităților arhetipice, dar nu cuprinde lucrurile în subzistența lor descoperită și toată cunoștința, pe care o avem aici despre lucrurile înalte, comparată cu cea viitoare este o ghicitură ce conține o indicarea adevărului, dar nu adevărul în subzistența lui, care va avea să se descopere în viitor.”⁴⁰

Astfel, printr-o terminologie precisă Sfântul Maxim definește cu rigoare relația dintre imaginea prezență și arhetipul viitor: prin imitare, căci imaginea cuprinde forma arhetipului⁴¹ dar nu și modul de subzistență, acesta fiind modul care determină ființa.⁴² Această terminologie va fi la maxim folosită de Sfântul

³⁹ R. Bornert, *Les commentaires...*, p.115.

⁴⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Thalasia* 46, PG 90, 420C, traducere și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Filocalia* vol III, p.157.

⁴¹ *Mystagogia* 1, 664D, p.151.

⁴² Balthasar, *KL*, 1941, p. 213.

Teodor Studitul și de Sfântul Ioan Damaschin în efortul lor de apărare a cinstirii sfințelor icoane.

Imaginea și arhetipul sunt distincte după modul lor de ființare, dar similaritatea dintre ele constau în faptul că imaginea are aceeași energie ca și arhetipul. Biserica fiind imagine εἰκών a lui Dumnezeu are același har, energie ca și Arhetipul. Biserica este în tensiune de împlinire spre Dumnezeu; ea nu este decât trecerea „simbolică exodul pascal și eshatologic al Misterului în lume și a lumii în Mister. Ea este în sine mystagogia ca o cale către Taina cea mare a existenței, ea este nodul, articulația ipostatică a prezentei lui Dumnezeu în lume și a lumii în Dumnezeu⁴³.

Concluzii:

1. Sfânta Liturghie este în ființa ei un dat, care a rămas neschimbat de-a lungul timpului, dar este și un lucru aflat în devenire, supus evoluției, care a cunoscut o dezvoltare în etape. Actele văzute ale Sfintei Liturghii s-au grefat de acest nucleu treptat și cu timpul au primit și o semnificație simbolică din dorința de a fi subliniat modul în care Hristos este prezent prin intermediul ritualului cultic.

2. Icoana și simbolul sunt în cult două forme de exprimare corelative ale aceluiasi mister al lui Hristos și ele aparțin cultului și în special Sfintei Liturghii. Atât simbolul cât și icoana nu își urmează drumul propriu în Liturghie, ci sunt prin mijlocirea Sfântului Duh descoperiri ale lui Hristos, puncte de întâlnire între Dumnezeu și om.

3. Riturile sunt „icoane” ale economiei Domnului nostru, dar sunt și „icoane” ale lumii ce va să vină, ale Împărăției lui Dumnezeu de unde și apropierea până la identitate cu termenul de simbol. La fel ca și în cazul icoanelor, funcția principală a simbolului liturgic este nu de a crea „emoții”, de a re-pune în scenă evenimente istorice trecute, ci să dea mărturie despre venirea și prezența lui Dumnezeu în fiecare act sacramental. Atât icoana cât și simbolul sunt medii ale întâlnire prin credință a două subiecte, sunt ferestre deschise spre împărăția veșnică și mijlocesc pregustarea fericirii ei încă din lumea aceasta.

Abstract: It is not easy to define the Holy Liturgy. The patristic tradition describes it as the privileged space of Christ's liturgical and sacramental Parousia, the heaven on earth, the creation enjoying the presence of its Creator, the earnest for the afterlife, the icon of the Heavenly Kingdom. God is mysteriously present and works within the Church. The symbol and the icon are the two indissoluble realities present in

⁴³ A. Riou, *Le monde....*, p. 146.

worship through which the human spirit is supported to feel and know the mystery of God's presence within the Church. Both the symbol and the icon, as material presence of the eschatological in worship, belong to the empirical world; however, typical of them is their correlation with the transcendence. They are both, through the Holy Spirit, mediums of Christ's presence and work in the Church and unveil the new reality of the future eon, but it also veils this reality to make us long for eschatological fulfillment. Both engage the entire human spirit and require ascesis and spiritual insight. The liturgical symbol is both "an icon" of the salvation economy and "icon" of the world to come. Every element present in the Holy Liturgy reveals the eschatological dimension: the icons, the ritual speak about the Eucharistic mysterious Reality, the earnest for the plenitude to come. Man tastes grace and beauty through symbol and icon; this heralds the complete union with God in the Kingdom of Heaven.

Despre comuniunea liturgică în Iisus Hristos – ca premiză a comuniunii popoarelor într-o Europă creștină

Drd. Stelian GOMBOȘ

Înainte de a intra în tema și conținutul propriu-zis al subiectului de față, vom atenționa și avertiza că seriozitatea și sinceritatea cu care trebuie abordată și analizată provocarea lumii moderne și postmoderne referitor la probleme bisericești – spirituale, aduce o gamă foarte largă de interpretări, neînțelegeri, confuzii sau incertitudini, nu doar asupra celor care fac parte din Biserică, laici și slujitori în egală măsură, ci și asupra oricărui om și cetățean european, ce dorește să desprindă și să deprindă un minimum din aceste fundamente creștine. Este imposibil să nu te preocupe frământări și întrebări cu privire la integrarea noastră în modernitatea Europei noastre contemporane, în postmodernitatea bătrânului nostru continent. Sfinții Părinți ai Bisericii la vremea lor, se vor fi întrebat și ei multe lucruri, cu privire la soarta și destinul vieții seculare de pe acest pământ, bătucit de istorie și răsculat de eternitatea Domnului Cel Veșnic. Cu alte cuvinte, își vor fi pus problema: în ce mod ne adresăm unei lumi și unei civilizații europene, a cărei paradigmă este cât se poate de bulversată? Cum putem ajuta o lume care și-a schimbat conceptul despre suflet și soarta sau nemurirea acestuia? Este o problemă de adaptare și de adecvare la timpuri și mentalități pe care Părinții Bisericii – persoane complete, complexe, cât se poate de europene și de receptive la universal, nu le ignorau, ba, dimpotrivă, nu încetau a săvârși o reconsiderare a acestei mentalități ori de câte ori se simțea nevoia. A dispărut, cumva astăzi, această nevoie de reiterare și de reabilitare a ideologiei noastre culturale și, mai ales, spirituale, care era atât de acută atunci, ca și acum? Este accesibilă și adecvată, în aceste momente, Biserica cât se poate de bine și de eficient, nevoilor duhovnicești ale societății românești și europene contemporane, decât era cu secole în urmă?!...

După această introducere cât se poate de inter-activă, vom declara și recunoaște că suprema Taină a comuniunii în Domnul nostru Iisus Hristos – Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie este pentru poporul dreptcredincios, lian-

tul spiritual cel mai puternic și o formă de educație moral – duhovnicească, pe temeliile căreia au apărut și s-au afirmat marile valori creștine ale acestui neam. Cu alte cuvinte, viața spirituală și-a dobândit puterea și harul prin slujirea liturgică a Bisericii, fiecare sfânt lăcaș devenind centrul unei comuniuni între toate făpturile ce-L iubesc pe Dumnezeu. În acest sens, Biserica ar putea fi asemănată cu un Sfânt Potir universal, adus de toată firea creată și zidită, pentru a primi în el pe Însuși Dumnezeu Cuvântul Întrupat și Jertfit „pentru noi și pentru a noastră mântuire”.

Dezvoltând și extinzând sensul, motivul și scopul Sfintei Liturghii, putem observa că Biserica a sugerat și propus de la bun început, ceea ce a devenit oarecum o fixație și o obsesie a lumii contemporane – fenomenul globalizării – abordată sub aspectul de *idee a comuniunii, de alcătuire, constituire și coagulare a diversității în unitate, adică într-un spirit unitar*. Așa încât, mesajul universal creștin are drept fundament persoana umană, comunitățile, neamurile și popoarele, fiind axat și centrat pe *ideea globalizării*: „Mergând, învățați toate neamurile...” (Mt 28, 19), „... Eu sunt Păstorul Cel Bun... mai am și alte oi care nu sunt din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc; și ele vor auzi glasul Meu și vor fi o turmă și un păstor.” (In 10, 16).

Universalitatea se construiește și se consolidează în interiorul lumii, deodată la nivelul personal și colectiv – comunitar, adică atât la nivelul persoanelor cât și la nivelul ansamblului celor credincioși și al instituției Bisericii. Harul Sfântului Duh – Care îl face pe creștin participant la universalitatea Mântuitorului Iisus Hristos, sălășluiește și lucrează în Biserică. Universalitatea creștină se realizează în mod lăuntric, în spiritul omului și a istoriei, prin strădanie și jertfă de sine¹.

Ființa umană devine universală și trăiește universalitatea nu doar spațial ci și temporal, interesată fiind și rugându-se pentru întreaga lume și pentru întreaga creație – care a fost binecuvântată de Dumnezeu Creatorul, Stăpânul și Proniatorul. Această universalitate creștină este nu numai o unificare a lumii, ci și un drum către o astfel de lume, spre Împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu. Nimic nu poate fi mai elocvent și mai relevant în ideea unității și a universalității decât chiar mesajul liturgic, în cadrul căreia ne rugăm: „Pentru pacea a toată lumea, pentru bunăstarea sfințelor lui Dumnezeu biserici și pentru unirea tuturor...”²; „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim”³; „Beți dintru Acesta toți, Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, Care, pentru voi și pentru

¹ Georgios S. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate*, trad. de Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 29.

² Liturghier, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 126

³ *Ibidem*, p. 157.

mulți se varsă, spre iertarea păcatelor⁴; „Unirea credinței și împărtășirea Sfântului Duh cerând, pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”⁵. – Toate aceste citate fac trimitere către unitatea eclesiologică, liturgică și euharistică a persoanei, a comunității, a neamului și a popoarelor Care-L preamăresc ca Domn și Stăpân pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos. „*Veniți toți credincioșii să ne închinăm sfintei Învierii lui Hristos, că, iată a venit prin cruce bucurie la toată lumea*”⁶; „*Pace lumii Tale dăruiește, bisericilor Tale, preoților și la tot poporul Tău*”⁷; iar la Slujba Vecerniei se reafirmă universalitatea căci „*văzură ochii mei mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor; luminează spre descoperirea neamurilor*”⁸.

Prin urmare, unitatea creștină este realizarea pe pământ a ceea ce se continuă și se desăvârșește în cer. Iar această realitate cerească este prefigurată de Biserica Lui Hristos care este „tipul și icoana întregii lumi”, după cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul.⁹ În relație cu universalitatea creștină, globalizarea în sens profan pare a fi o traducere a acestei universalități ce caracterizează Biserica creștină, împlinită și desăvârșită fiind în Domnul Iisus Hristos. Percepția ori înțelegerea despre globalizare se dovedește a fi însă contradictorie. Fenomen complex și variat, pentru unii este considerată ca o posibilitate de prosperitate și dezvoltare economică, unificată într-un sistem mondial, și cu răspândirea unui model unic de gândire și acțiune. Pentru alții însă, este un fenomen promovat de noua ordine mondială care duce la transformarea popoarelor în mase de indivizi, al cărui punct culminant este relativizarea și anihilarea omului ca persoană. Omul contemporan trebuie să știe că societatea mondială nu se construiește prin asimilarea și omogenizarea oamenilor, ci prin înălțarea lor la demnitatea persoanei, descoperindu-și chipul în Dumnezeu, făcând astfel posibilă o deschidere reală și autentică între oameni. Până acum, Europa s-a întemeiat pe interese economico-financiare și politice. A încercat, așadar, să mulțumească nevoile primare ale „omului contemporan”, dar tensiunile, conflictele și crizele n-au dispărut. Faimoasa „piramidă a lui Maslow” ne arată că acesta este nivelul cel mai de jos al nevoilor umane, într-adevăr, important dar incomplet și insuficient. Ar urma apoi nivelul secund - cel intelectual - și el necesar. Europa răspunde (chiar dacă imperfect și nedesăvârșit) acestui nivel, inclusiv prin circulația ideilor și cu ajutorul mijloacelor mass-media. Are însă, nevoie

⁴ Ibidem, p. 162.

⁵ Ibidem, p. 171.

⁶ Ibidem, p. 180.

⁷ Ibidem, p. 185.

⁸ Ibidem, p. 43.

⁹ Apud, Constantin Costache în *Ortodoxia*, anul LV, nr. 1-2/2004, p. 211.

imperioasă să-și creeze (și) nivelul superior, adică cel metafizic și spiritual – duhovnicesc, ce are misiunea esențială de a le identifica și ilumina pe cele inferioare. Fără acesta, „teocentrismul” și „prosopocentrismul” pe care îl propune și îl recomandă Creștinismul rămâne fără ecou, iar victima este însăși persoana umană. Fără acesta, omul se vede determinat și constrâns obedienței și slugărniceii nedemne, față de o societate impersonală sau în contrapozitie cu aceasta¹⁰.

De aceea, omul european are nevoie de o personalitate proprie, de o identitate bine conturată, care să-i evidențieze și să-i remarce întreaga sa valoare. Fiindcă el creează Europa și nu invers. Și o alcătuiește pentru sine, pentru cei dragi și pentru generațiile viitoare. Este necesar să aibă un aport și o contribuție substanțială la unificarea și la consolidarea familiei umane, fie ea și europeană, deoarece Creștinismul este, prin excelență, religia unității, a frățietății și a iubirii în Hristos Domnul. O Europă fără Iisus Hristos poate fi o înșelare și o accentuată dezamăgire, după cum a fost și comunismul. Desigur, o Europă cu Hristos ar fi o „utopie”... adevărată și fericită!...

În contextul actual european, Biserica își definește tot mai evident rolul de spațiu și dimensiune coagulantă, prin iubirea și comuniunea în Domnul nostru Iisus Hristos. Modelul unității creștine transpare din scopul și dorința Bisericii de a constitui comuniunea deplină, care nu este absorbire, ci comuniune în adevăr și în dragoste. Această cale nu are alternativă: este calea Bisericii.¹¹ Această imagine a Bisericii care cuprinde credincioșii din atâtea locuri, vremuri și neamuri, uniți fiind prin credința în Hristos, trebuie să devină un factor catalizator pentru unitatea Europei, a popoarelor ei.

Gândind Biserica drept un spațiu dublu deschis, către Dumnezeu și către poporul Său (ce alcătuiește „Noul Ierusalim” sau „Ierusalimul Ceresc” adică Împărăția lui Dumnezeu, „care nu este din lumea aceasta”), am putea remarca și evidenția o dublă orientare în actul slujirii: slujind întâi pe Dumnezeu și apoi pe om în fața lui Dumnezeu. Înțelegând în acest fel, Biserica nu este o instituție în sensul laic al cuvântului. „Ea depozitează ceva care scapă lumii și are o cu totul altă calitate, motiv pentru care Biserica, în ipostaza ei publică, trebuie să aibă acel gen de articulare care s-o aducă în față, de fiecare dată când lumea își pierde reperul dintr-un motiv sau altul. Biserica trebuie să lumineze calea, să limpezească multele confuzii, să călăuzească pe cei rătăciți și să opună tuturor rătăcirilor, reperul nealterat al valorilor creștinătății. Pentru a face toate acestea, ce sunt tot atâtea aspecte esențiale ale misiunii sale, Biserica are nevoie nu

¹⁰ Pr. Arhim. Dr. Iuvenalie Ionașcu, *Ortodoxie și putere politică în Uniunea Europeană*, în revista „Rost”, nr. 35/ianuarie 2006, p. 17.

¹¹ Declarația comună a Sanctității Sale, Papa Ioan Paul al II – lea și a Prea Fericirii Sale, Patrarhul Teoctist, în *Ortodoxia*, LIII, nr. 3-4/ 2002, p. 7.

mai puțin de o viziune calificată, adică în stare să înțeleagă pe cei care nu o (mai) înțeleg.¹²

Așa stând lucrurile, vom afirma și sublinia faptul că Biserica nu este o realitate închisă și nici închisată în ea însăși: ea este trimisă în lume și este deschisă către lume. Noile posibilități care se creează într-o Europă deja unită, și care își extinde granițele pentru a îmbrățișa popoarele și culturile din partea centrală și răsăriteană a continentului, dezvăluie o provocare pe care creștinii din Răsărit și din Apus sunt chemați să o întâmpine împreună. *Cu cât vor fi mai uniți în recunoașterea și mărturisirea Unicului Dumnezeu, cu atât ei vor da expresie, consistență și spațiu sufletului creștin al Europei, sfințeniei vieții, demnității și drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptății și solidarității, păcii, reconcilierii, valorilor autentice ale familiei și apărării ecoteologice a creației. Europa întreagă are nevoie de bogăția culturală creată de și în Creștinism.*

În altă ordine de idei suntem datori să reținem adevărul că Biserica Ortodoxă este, înainte de toate, o Biserică liturgică. Cultul constituie centrul vieții bisericești și cea mai sigură expresie a credinței sale (*lex orandi lex credenti est*). Liturgia, Euharistia Ortodoxă este bogată și profund biblică în conținutul ei (98 de referiri la Vechiul Testament și 124 de trimiteri la Noul Testament). Aceasta explică (și) adevărul ce susține că Liturgia Ortodoxă a fost schimbată ori modificată foarte puțin de-a lungul timpului. *Pe lângă faptul că ea reprezintă interpretarea și experiența comună a tainei lui Hristos și a Bisericii Sale, Liturgia Ortodoxă este, în același timp, și o tradiție vie, care unește în aceeași credință o mare diversitate, de generații și de biserici etnice și locale.*¹³ Drept urmare, Biserica Ortodoxă nu poate fi înțeleasă fără Liturgia sa. Întâietatea și prioritatea acordată Sfintei Liturghii ca *lex credenti* (norma credinței) și ca *lex orandi* (rânduiala cultului), față de autoritatea juridică arbitrară sau față de părerile teologice individuale și personale, constituie trăsătura specifică a mentalității și concepției ortodoxe cu privire la unitatea Bisericii, care cuprinde caracterul ei sacramental și comunitar.

Toate ecteniile și cererile utilizate în Sfânta Liturghie sunt la plural, chiar și atunci când rugăciunile sunt rostite numai de către preot, întrucât acestea sunt ale întregii comunități, sau pentru întreaga comunitate. Forma, felul dialogic între una și mai multe voci exprimă integralitatea și inclusivitatea unității Bisericii, diversitatea adunată în comuniune, evitând atât uniformitatea, cât și individualismul, această comuniune fiind caracterizată prin dialog, dăruire reciprocă și fraternitate armonioasă.

¹² Cătălin Buciumeanu, *Biserica în societate. O provocare și o misiune*, în revista „Inter” I, 1-2, 2007.

¹³ Mitropolitul Daniel Ciobotea în „Altarul Banatului” nr. 1-2/1990, p. 25-28.

Ortodoxia, ca fiind moștenitoarea tradiției patristice ce este pătrunsă de marile taine ale dogmelor trinitare și hristologice, are o structură spirituală proprie, preocupată fiind îndeosebi, de realitățile vieții duhovnicești și de raporturile ei inter și intra-umane. Viața Sfintei Treimi – Cea de viață dătătoare, îndreptată fiind către lume prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, a cultivat în lăuntrul existenței create a lumii o viață nouă, o realitate superioară, de conținut dumnezeiesc și anume: *comuniunea*. Ideea comuniunii este îndreptată și spre interior, dar și spre exterior. În ceea ce privește aspectul exterior al comuniunii, el se regăsește în una din însușirile și atributele Bisericii, așa după cum arată Simbolul de Credință niceo-constantinopolitan, adică: *sobornicitatea*, care alcătuiește și configurează sufletul, trupul și specificul Ortodoxiei. Acest termen folosit astăzi doar de Biserică, reprezintă și redă în mod calitativ termenul de *catolicitate*. Biserica sobornicească (catolică și ecumenică în adevăratul și profundul sens al cuvântului) este acea biserică care adună, unește și trăiește în comuniune.

În concluzie, vom susține că acest model al comuniunii liturgice a Bisericii noastre, ce educă în fond și în formă alcătuind și formând din punct de vedere duhovnicesc, structura unui neam precum și caracterul unui popor, are capacitatea și putința să devină o premiză specifică a noastră, de o valoare incontestabilă, o soluție către compatibilizarea și armonizarea popoarelor europene, în ideea unei comuniuni întemeiate și fundamentate pe unitate în diversitate!...

Abstract: The Church may be compared to a universal Holy Chalice, brought by all creation to receive the Embodied God, because it is meant to assimilate the various limbs, and to constitute, form and coagulate them in a united spirit containing all of its members. Even if we might be tempted to overlap this mission of the Church with the highly promoted phenomenon of globalization, we ought to remember that Christian universality is accomplished within the inner dimension of man, through hard work and self-sacrifice. That is why, today, the Church must identify the best way to transform itself into an alternative to secular globalization, a unifying factor for Europe and its peoples.

Expresia stilistică a frazei liturgice

Raluca DRĂGHICESCU

Rugăciunile ortodoxe de cult au nu doar o funcție liturgică, ci și una emotivă. Aceasta din urmă este, la rândul ei, corelată unei funcții poetice, insuficient explorate până acum.

Trăirile (emoțiile) resimțite de credincioși în biserică, datorită prezenței reale a lui Dumnezeu în mijlocul lor, sunt o sursă bogată de expresivitate. Preocuparea pentru mesajul însuși, nu numai pentru rolul său liturgic, îi conferă valoare poetică și, reciproc, frumusețea limbajului sporește intensitatea trăirii religioase.

Cercetarea noastră urmărește nivelul sintactic (al propoziției și frazei) al textelor cultice ortodoxe, reliefând valențele sale poetice și emotive, ca și interdependența acestora.

Partea I

Convenții retorice ale frazei liturgice

Gradul zero, ca discurs redus la esențial, adică la semnele ce pot fi eliminate fără a anula întreaga semnificație a discursului, se prezintă ca limită care separă discursul obiectiv, științific, de cel poetic. Tropii și figurile produc efecte poetice prin alterarea perceptibilă a gradului zero. Ele sunt *abateri* locale, nesistematice și imprevizibile. O alterare sistematică a gradului zero nu mai creează surpriză și devine o constrângere suplimentară (așa sunt metrul, ritmul, rima în poezie) ce cuprinde mesajul în totalitatea lui. Vorbim atunci de *convenție*, care „e o formă de abatere: ca și aceasta ea urmărește să atragă atenția mai degrabă asupra mesajului decât asupra sensului acestuia: poate fi deci considerată procedeu retoric și trecută în rândul figurilor”¹.

În rugăciunile liturgice ale cultului ortodox se poate constata o frecvență atât de mare a unor figuri încât acestea se transformă în convenții ce definesc un stil specific.

¹ Grupul μ, *Retorica generală*, București, Editura Univers, 1974, p. 55.

Oficiul liturgic împletește rugăciuni de mulțumire, de laudă și de cerere, care se apropie foarte mult de discursul numit de Aristotel în *Retorica* sa epideictic (care laudă sau blamează). Elogiului îi este proprie amplificarea², și, de aceea, folosește cu precădere figuri ale adjoncției (adăugării). Între acestea, enumerația sau acumularea și repetiția, dintre cele ce țin de construcția frazei, devin convenții retorice, prin însuși caracterul ritualic al rugăciunii.

„Adjoncția sintactică perfectă se confundă pur și simplu cu repetiția unei sintagme sau a unei întregi fraze”³, afirmă pe bună dreptate cercetătorii de la Liège. Nu există slujbă, în cultul ortodox, în care să nu se folosească această figură, în diversitatea formelor sale.

Specifice sintaxei sunt:

a) *chiasmul* (repetarea inversă a două funcții gramaticale, altfel spus, succesiunea a două sintagme diferite lexical, între care a doua repetă aceleași funcții gramaticale ale celei dintâi, dar în ordine inversă)⁴:

„Crucea slava îngerilor și diavolilor rană” (*Luminândele zilelor de peste săptămână; Vineri, a Crucii*)⁵.

b) *paralelismul* (repetarea structurii sintactice):

„Stând înainte cu frică heruvimii și spăimântându-se cu cutremur serafimii...” (*Cântările Treimice*)⁶.

Cele mai expresive sunt însă repetițiile care apar într-un punct deosebit de important al frazei, îndeosebi la limita unei unități sintactice⁷:

a) *anafora* (repetarea aceluiași cuvânt (acelorași cuvinte) în fruntea a cel puțin două unități sintactice sau metrice)⁸:

„Ție slavă se cuvine, Doamne Dumnezeu nostru, și Ție slavă înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Acum și pururea și în vecii vecilor. Amin” (*Luminândele zilelor de peste săptămână*)⁹.

b) *epifora* (inversul anaforei, constă în repetarea unui cuvânt (grup de cuvinte) la sfârșitul unor unități sintactice sau metrice)¹⁰:

² M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*, București, Editura Minerva, 1974, vol. I, p. 282.

³ Grupul μ, *op. cit.*, p. 112.

⁴ Gh. N. Dragomirescu, *Mică enciclopedie a figurilor de stil*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 44.

⁵ Ceaslov, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1993, p. 68.

⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁷ Ladislau Gáldi, *Introducere în stilistica literară a limbii române*, București, Editura Minerva, 1976, p. 152.

⁸ Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 36.

⁹ Ceaslov..., p. 72.

¹⁰ Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 54.

„Nezidită fire, Făcătorule a toate, buzele noastre le deschide ca să vestim lauda Ta, strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt ești, Dumnezeu; pentru Născătoarea de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi.

Slavă...

Urmând pe pământ puterilor celor de sus, cântare de biruință aducem Ție, Bunule: Sfânt, Sfânt, Sfânt ești, Dumnezeu; pentru Născătoarea de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi.

Și acum...

Din pat și din somn m-ai ridicat, Doamne, mintea mea o luminează, inima și buzele mele le deschide, ca să Te laud pe Tine, Sfântă Treime: Sfânt, Sfânt, Sfânt ești, Dumnezeu; pentru Născătoarea de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi” (*Rânduiala Miezonopticii din sâmbete*)¹¹.

c) *anepifora* (combinații ale *anaforei* cu *epifora*):

„Miluiește-ne pe noi, Doamne, miluiește-ne pe noi, că nepricepându-ne de nici un răspuns, această rugăciune aducem Ție, ca unui Stăpân, noi păcătoșii robii Tăi; miluiește-ne pe noi” (*Rânduiala Miezonopticii*)¹².

d) *anadiploza* (repetarea unui cuvânt (grup de cuvinte) din finalul unei unități sintactice sau metrice, imediat la începutul unității sintactice sau metrice următoare)¹³:

„Domnul Dumnezeu bine este cuvântat. Bine este cuvântat Domnul ziua, în toate zilele...” (*Ceasul al treilea*)¹⁴.

e) *epanadiploza* (repetarea aceluiași cuvânt (grup de cuvinte) și la sfârșitul și la începutul unei unități sintactice; altfel spus, și în *anafora*, și în *epifora*)¹⁵:

„Miluiește-ne pe noi, Dumnezeu, după mare mila Ta, rugămu-ne Ție, auzi-ne și ne miluiește.” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)¹⁶.

O frumoasă combinație de *anadiploză*, *epanadiploză*, *tautologie* (repetarea unui cuvânt cu o altă funcție sintactică, de obicei a subiectului sau predicatului) și *inversiune*, într-o formulă de concizie a unei străfulgerări, se poate admira în exemplul de mai jos:

„Slăvindu-Te, Te slăvesc pe Tine, Doamne” (*Rugăciunea Sfântului Eustratie, Rânduiala Miezonopticii din sâmbete*)¹⁷.

¹¹ *Ceaslov...*, p. 39-40.

¹² *Ibidem*, p. 30.

¹³ Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴ *Ceaslov...*, p. 86.

¹⁵ Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶ *Ceaslov...*, p. 30.

f) *simploca* (impletire între *anaforă* și *epiforă*: propoziția (frază) sau versul încep cu același cuvânt (grup de cuvinte), ca o *anaforă*, și se termină cu același cuvânt (grup de cuvinte), ca o *epiforă*)¹⁸:

„Bine ești cuvântat, Doamne, învață-ne îndreptările Tale. Bine ești cuvântat, Stăpâne, înțelepțește-ne cu îndreptările Tale. Bine ești cuvântat, Sfinte, luminează-ne cu îndreptările Tale” (*Pavecernița mică*)¹⁹.

Merită menționat și *superlativul stilistic* realizat prin repetiție, specific limbii ebraice, dar cu forme innoite:

„cerurile cerurilor și apa cea mai presus de ceruri...” (*Psalmul 148, Luminăndeale zilelor de peste săptămână*)²⁰;

„nebiruită biruință” (*Utrenia*)²¹;

„...cel între prooroci prooroc” (*Luminăndeale zilelor de peste săptămână, marți, a Înaintemergătorului*)²²;

„...pentru milostivirea milei Tale celei neasemănate” (*Rugăciune a Marelui Vasile, Ceasul al șaselea*)²³.

Acumularea sporește expresivitatea imaginii făcând-o mai vie, mai apropiată cititorului sau ascultătorului. Iată, de exemplu, cu câtă forță se ridică în fața ochilor zeci de imagini amenințătoare ce sporesc ardoarea rugăciunii, revelând, gradat, neajutorarea omenească.

„Încă ne rugăm să se păzească sfânt locașul acesta, țara aceasta și toate orașele și satele: de boală, de foamete, de cutremur, de potop, de sabie, de năvălirea altor neamuri și de războiul cel dintre noi” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)²⁴.

S-ar fi putut spune, desigur: „Doamne, apără-ne pe noi toți de toate primejdiile ce ne pândesc”; dar cum ar sărăci atunci și frumusețea textului dar și, probabil, râvna în rugăciune.

Acumularea de substantive sau sintagme substantive creează un efect de «sfericizare», să-i zicem, a imaginii persoanei invocate și elogiata:

„David pe tine munte te numește, chivot și sfeșnic, scară și pod, năstrapă, ceea ce porți mana, și toiag odrăslit” (*Luminăndeale zilelor de peste săptămână; Marți, a Înaintemergătorului*)²⁵.

¹⁷ Ibidem, p. 40.

¹⁸ Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 60.

¹⁹ *Ceaslov...*, p. 166.

²⁰ Ibidem, p. 69.

²¹ Ibidem, p. 48.

²² Ibidem, p. 66.

²³ Ibidem, p. 96.

²⁴ Ibidem, p. 30.

²⁵ Ibidem, p. 65.

Și *apozitia* poate fi considerată uneori ca figură de adjoncție. În legătură cu aceasta Fontanier vorbește de „construcția prin exuberanță”²⁶. Construită cu artă, *apozitia* este de mare efect. Ea „completează sensul principal al cuvântului pe care-l determină, astfel încât acesta își extinde înțelesul, se dezvoltă devenind adesea o imagine”²⁷.

În textele liturgice *apozitia* se însoțește aproape întotdeauna cu acumularea, adeseori cu epitetul și metafora sau simbolul, dând naștere unor imagini magnifice:

„Dumnezeule cel veșnic și fără de început, Lumină pururi fiitoare, Făcătoarele a toată făptura, Izvorul milei, adâncul bunătăților și noianul cel neurmat al iubirii de oameni...” (*Rugăciune a Marelui Vasilie, Mijloceasul întâi*)²⁸.

Toate acestea, prin repetarea lor zi de zi și an de an, reușesc să amplifice, să apropie, să împrățieze și să facă să rodească imaginile sădite în suflet prin credință.

Grupul cercetătorilor din Liège avansează teza că „gradul zero al unei poziții determinate e ceea ce cititorul așteaptă în poziția respectivă” și, în consecință, „efectul nu e conținut în figură, ci se obține la cititor ca răspuns la un stimul”.

În cazul rugăciunii liturgice, credința, dragostea fierbinte față de Dumnezeu, transfigurează imaginea artistică în revelație a prezenței divine.

Partea a II-a

Reflectarea economiei mântuirii în expresivitatea sintaxei liturgice

Permanent prezent în Biserica Sa, Dumnezeu e perceput nuanțat în diverse momente ale vieții omului, ca și în momentele cultului liturgic, fiecare cu semnificația sa specială.

În cultul creștin, ziua liturgică este intervalul de timp dintre două seri consecutive, înscriindu-se în ritmul lumină – întuneric, noapte – zi, seară – dimineată, moștenit din tradiția iudaică, după lectura biblică: „Și a fost seară și a fost dimineată, ziua întâi...” (Facere I, 5). Oficiul liturgic săvârșit zilnic în mănăstiri și catedrale reamintește și simbolizează economia mântuirii de la crearea lumii și a omului până la sfârșitul lumii. Fiecare moment își găsește în textul liturgic expresia revelatoare, reflectându-se și la nivelul sintaxei frazei.

Prima slujbă a zilei este *Vecernia*, săvârșită seara, când se apropie vremea somnului, semn al sfârșitului unei lumi dar și presimțire a uneia noi, a luminii

²⁶ Apud Grupul μ, *op. cit.*, p. 111.

²⁷ Pierre Fontanier, *Figurile limbajului*, București, Editura Univers, 1977, p. 269.

²⁸ *Ceaslov...*, p. 82.

fără inserare. Întinericul primar, haosul inform, e întrerupt de actul creator prin care Dumnezeu dă formă cosmosului.

Unicitatea Creatorului și diversitatea creației e sugerată la nivelul sintaxei prin repetarea sintagmei „Cel ce”, asociată cu acumularea:

„...Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină. Cel ce întinzi cerul ca un cort; Cel ce acoperi cu ape cele mai de deasupra ale lui; Cel ce pui norii suirea Ta, Cel ce umbli peste aripile vânturilor; Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri și pe slugile Tale pară de foc. Cel ce ai întemeiat pământul (...) Cel ce trimiți izvoare în văi (...) Cel ce adăpi munții din cele mai de deasupra ale Tale (...), Cel ce răsari iarba dobitoacelor și verdeață spre slujba oamenilor” (*Psalmul 103, Vecernia*)²⁹.

Armonia sublimă a acestei diversități a cosmosului își găsește expresia într-o altă acumulare, a unor enunțuri eliptice de predicat:

„Locașul cocostârcului în chiparoși. Munții cei înalți adăpost cerbilor, stâncile scăpare iepurilor” (*Psalmul 103, Vecernia*)³⁰.

Anastrofa³¹ marchează stilistic fiorul presimțirii unei noi lumini:

„Răsărit-a soarele (...) Ieși-va omul la lucrul său (...) Cât s-au slăvit lucrurile Tale (...) Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta” (*Psalmul 103, Vecernia*)³².

Sofronie, patriarhul Ierusalimului, înalță un imn de laudă Sfintei Treimi:

„Lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc Celui fără de moarte, Celui Sfânt și Fericit, Iisuse Hristoase, venind la apusul soarelui, văzând lumina cea de seară, lăudăm pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Dumnezeu; vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri Cuvioase, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce dai viață, pentru aceasta lumea Te slăvește” (*Vecernia*)³³.

Construcția frazei plasează în centru preaslăvirea Sfintei Treimi, încadrată de două invocații adresate lui Hristos, Lumina prin care se săvârșește noua creațiune a lumii. Apozitia inversată cu care se deschide cântarea pune pe primul plan imaginea Luminii biruitoare. Apropierea nopții, exprimată succint prin cele două contrageri temporale ce alătură termeni care se compensează reciproc, își pierde puterea instauratoare de haos, rămânând doar o vreme a odihnei.

²⁹ *Ibidem*, p. 128-129.

³⁰ *Ibidem*, p. 129.

³¹ Anastrofa: „figură care constă în inversarea succesiunii normale a două cuvinte, care ar trebui să urmeze nemijlocit unul după altul” (Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 106).

³² *Ceaslov...*, p. 129.

³³ *Ibidem*, p. 132.

După *Vecernie*, la începutul nopții, se săvârșește *Pavecernița*, slujbă „așezată sub semnul «războiului nevăzut» în locul său cel mai adânc: coborârea în infern – misterul înfruntării morții de către Dumnezeu, înfruntare în care avem a ne asuma partea noastră”³⁴.

Elipsa verbului copulativ din fragmentul următor (*veți fi/ veți rămâne* grei la inimă) evidențiază antiteza dintre binefacerile lui Dumnezeu față de om, pe de o parte, și puținătatea sufletească a acestuia din urmă, pe de altă parte. Absența credinței afectează întregul univers uman, inclusiv sintaxa frazei, marcând ea însăși de o lipsă. Schimbarea persoanei căreia se adresează psalmistul accentuează ideea:

„Când Te-am chemat, m-ai auzit, Dumnezeul dreptății mele! Întru necaz m-ai desfătat! Milostivește-Te spre mine, și ascultă rugăciunea mea. Fiii oamenilor, până când grei la inimă? Pentru ce iubiți deșertăciunea și căutați minciuna?”³⁵ (*Psalmul 4*).

Sintagma temporală interogativă *până când* revine, ca expresie a aceleiași relații uman/divin, într-o altă propoziție eliptică, de data aceasta lipsind întregul predicat:

„Și sufletul meu s-a tulburat foarte, și Tu, Doamne, până când?” (*Psalmul 6, Pavecernița mare*).

Abaterea devine aici expresie a dramatismului strigătului de ajutor adresat divinității de cel care se vede copleșit de povara neputinței.

Și, din nou, repetată de nu mai puțin de patru ori, în enunțuri interogative consecutive care amplifică, prin acumulare, tensiunea dramatică. Aceasta se topește, în final, într-o smerită autoîncredințare (trecerea la persoana I semnalează o schimbare de atitudine) a sufletului către Dumnezeu:

„Până când, Doamne, mă vei uita până în sfârșit? Până când vei întoarce fața Ta de la mine? Până când voi pune sfaturi în sufletul meu, durere în inima mea ziua și noaptea? Până când se va înălța vrăjmașul meu împotriva mea? (...) Iar eu spre mila Ta am nădăjduit, bucura-se-va inima mea de mântuirea Ta...” (*Psalmul 12; Pavecernița mare*)³⁶.

Chiasmul, dublat chiar, accentuează starea de alterare a ființei:

„Că s-a stins întru durere viața mea și anii mei în suspinuri; slăbit-a întru sărăcie tăria mea și oasele mele s-au tulburat.” (*Psalmul 30, Pavecernița mare*)³⁷.

³⁴ André Scrima, *Biserica liturgică*, București, Editura Humanitas, 2005, p. 69.

³⁵ *Ceaslov...*, p. 142.

³⁶ *Ibidem*, p. 143.

³⁷ *Ibidem*, p. 145.

Imperfecțiunea construcției tulburate de elipsa predicatului în prima structură și de adăugarea unui complement în a doua nu face decât să sporească expresivitatea.

Cântarea proorocului Isaia e alcătuită din douăzeci și trei de stihuri, fiecare reprezentând o frază încheiată cu subordonata cauzală „căci cu noi este Dumnezeu”. Primul stih,

„Cu noi este Dumnezeu, înțelegeți, neamuri, și vă plecați, căci cu noi este Dumnezeu” (*Pavecernița mare*)³⁸,

Este reluat în final, când se cântă de trei ori. Rostită „dulce, lin și rar” întreaga cântare e un curcubeu al împăcării cu Dumnezeu și al biruinței asupra întinericului.

Ridicat deasupra păcatului, omul e capabil să conștientizeze grozăvia stării lui anterioare și simte nevoia de a o răscumpăra prin pocăință. Accentuarea ideii se face, ca adeseori în limbajul liturgic, prin inversarea structurii sintactice de grad zero subiect-predicat-complement direct și plasarea complementului pe prima poziție:

„Lacrimi dă-mi mie, Dumnezeule...”³⁹.

Totodată, el realizează acum măreția Salvatorului său, față de care ține să-și manifeste cât mai deplin recunoștința, în acumulări gradate, foarte apropiate de expolițiune⁴⁰:

„Ție se cuvine laudă, Ție se cuvine cântare, Ție slavă se cuvine” (*Pavecernița mare*)⁴¹.

Miezonoptica are în centru parabolele eshatologice și celebrează vigilența, starea de veghe necesară în acest moment în care noaptea apasă peste lume: „Privegheați dar în toată vremea, rugându-vă, ca să vă învredniciți a scăpa de toate acestea care au să vină...” (*Luca 21, 36*).

Timpul eshatologic este unul al Judecării și împlinirii Dreptății divine, al cărei caracter absolut este subliniat tautologic:

„Dreptatea Ta este dreptate în veac...” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁴².

³⁸ *Ibidem*, p. 146, 148.

³⁹ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁰ Expolițiune: „figură de stil care constă în reluarea, în propoziție sau frază, a ideii, mereu cu alte cuvinte menite s-o exprime cât mai clar, mai frumos, mai sugestiv” (Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 76-77).

⁴¹ *Ceaslov...*, p. 157.

Gândul la Judecata ce va să vină transformă noaptea, și în special momentul ei cel mai apăsător, miezul nopții, într-o vreme a așteptării vigilente. Paralelismul sintactic conferă forță perechii antitetice priveghere-fericire /indiferență-nevrednicie:

„Iată, Mirele vine în miezul nopții și fericită este sluga pe care o va afla priveghind; dar nevrednică este cea pe care o va afla lenevindu-se” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁴³.

Efectul e sporit de fragmentarea enunțului prin punct și virgulă, dar și de forma reflexivă „lenevindu-se”, neobișnuită, care pare a sugera despărțirea de Dumnezeu și autoizolarea spirituală.

Somnul, neprivegherea, e sinonim aici cu moartea. Construcția de mai jos plasează cei doi termeni într-o expresivă relație epanaploică, echivalându-i:

„Cu somnul să nu te îngreuezi, ca să nu te dai morții” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁴⁴.

Ar fi pe deplin corectă o invocație formulată în felul următor: «Hristoase Dumnezeule, îndelung-răbdătorule, mult milostive și mult milosârde, Cel ce ești închinat și slăvit în cer și pe pământ, în toată vremea și în tot ceasul, Care iubești pe cei dreپți și miluiești pe cei păcătoși, Care chemi la mântuire pe toți pentru făgăduința bunătăților ce au să fie....». Amplificată prin expletiție⁴⁵, ea reușește să creeze o puternică sugestie a deplinătății iubirii dumnezeiești. Dar, printr-o inspirată întorsătură a frazei, ea devine oglinda unei legături de iubire neîncetate și reciproce:

„Cel ce în toată vremea și în tot ceasul, în cer și pe pământ, ești închinat și slăvit, Hristoase Dumnezeule, îndelung-răbdătorule, mult milostive și mult milosârde; Care pe cei dreپți iubești și pe cei păcătoși miluiești; Care pe toți chemi la mântuire pentru făgăduința bunătăților ce au să fie...” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁴⁶.

Plasarea în prim plan a apozitiei, împreună cu inversiunea din chiar interiorul acesteia, aduce aminte de efortul (transformat apoi în bucurie) omului de a păstra nealterată, veghind-o neîncetat, flacăra credinței care purifică sufletul pentru întâlnirea cu Dumnezeu. Seria de adjective substantivizate la super-

⁴² *Ibidem*, p. 23.

⁴³ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁵ Figură sinonimă cu *expolițiunea*.

⁴⁶ *Ceaslov*..., p. 26.

lativul artistic, dintre care primul realizat printr-o figură întâlnită destul de rar în câmpul sintaxei poetice, craza⁴⁷, urmează imediat după invocația propriu-zisă, care e încadrată, astfel, simetric, între mișcarea omului către Dumnezeu și cea inversă, îngăduitoare și încurajatoare, a lui Dumnezeu față de om. Punctuația contribuie la armonizarea întregului, accentuând termenii explețiției.

Privegherea sufletului presupune grija ca acesta să nu fie invadat de rău. Rugându-se să primească ajutorul divin în confruntarea cu ispitele, Sf. Efrem Sirul le enumeră, amplificând astfel efectul, căci conștientizarea mulțimii și puterii lor, ca și imaginea fiecăruia în parte sporește râvna sufletului în rugăciune, spre a cere armele necesare luptei ce trebuie purtate. Enumerate la rândul lor, acestea reinvie încrederea și nădejdea biruinței:

„Doamne și Stăpânul vieții mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânie și al grăirii în deșert nu mi-l da mie.

Iar duhul curăției, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei, dăruiește-mie, slugii Tale” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁴⁸.

Explețiția realizează într-un fel o gradație a cererilor adresate lui Dumnezeu:

„Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului.

Dumnezeule, curățește-mă pe mine, păcătosul.

Cel ce m-ai zidit, Dumnezeule, mântuiește-mă.

Fără de număr am greșit, Doamne, iartă-mă” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁴⁹.

Repetiția accentuează o încurajare care aduce, din nou, în atenție starea de trezvie, prin variații ale verbului *a dormi*, la forma negativă. Dacă atenția omului trebuie să fie trează, așa este, în primul rând, cea a lui Dumnezeu, Care e Cel dintâi care veghează, căci

„... nici nu va dormita Cel ce te păzește. Iată, nici nu va dormita nici nu va adormi Cel ce păzește pe Israel” (*Psalmul 120, Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁵⁰.

Protecția este asigurată celor care „Noaptea ridicați mâinile voastre spre cele sfinte și binecuvântați pe Domnul” (*Palmul 133*)⁵¹, căci aceștia sunt ai Domnului și apartenența lor e confirmată prin repetarea atributului posesiv:

⁴⁷ Craza: contragerea a două unități într-una singură; specifică foneticii, prin contragerea a două silabe și formarea unui sunet nou; aici: formarea, prin contragere, a unui cuvânt nou: *îndelung-răbdătorule*, căruia i se alătură, în alte contexte, substantivul *îndelungă-răbdare*.

⁴⁸ Ceaslov..., p. 27.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁵¹ *Ibidem*, p. 28.

„Binecuvântați pe Domnul toate slugile Domnului, care stați în casa Domnului, în curțile casei Dumnezeului nostru” (*Psalmul 133, Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁵².

Cei aleși, casnicii Domnului, sunt cei pomeniți, cei al căror nume îl cunoaște Dumnezeu. Iată de ce verbul acesta ocupă prima poziție, inversând sintaxa și intercalând invocarea între cele două cereri:

„Pomenește, Doamne, ca un bun pe robii Tăi și câte în viață au greșit, iartă-le” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁵³.

Cei care aici pe pământ s-au făcut asemenea fecioarelor celor înțelepte vor fi răsplătiți la venirea Marelui cu bunătați ce nu pot fi nici imaginate, nici descrise. Un lucru însă se poate ști: în cămarile Casei Domnului nu mai sălășluiește întunericul. Privegherea a luat sfârșit, e vremea să se aprindă candelile. Și dacă nu știe ce se găsește în camera de nuntă, omul cunoaște bine spaimele nopții pe care a înfruntat-o și pentru risipirea acestora se roagă:

„...și-i așează pe dâșii în locuri luminoase, în locuri răcoroase, în locuri de odihnă, de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinarea” (*Rânduiala Miezonopticii din toate zilele*)⁵⁴.

Acumularea își face efectul pe deplin. Fiecare cuvânt stârnește un fior, fiecare rugă așteaptă o alinare.

Jertfele materiale ale Vechiului Testament nu erau decât o prefigurare a jertfei spirituale a creștinismului. Jertfele materiale au nevoie de grâne și de berbeci... jertfa sufletului e privegherea, iar ofranda lui e lauda necurmată a Celui fără de asemănare. Și neasemuit este meșteșugul psalmistului care împletește simbolurile amplificându-le prin acumulare și armonizându-le în construcții sintactice paralele:

„Îngrășa-se-vor pășunile pustiei și cu bucurie dealurile se vor încinge. Îmbrăcatu-s-au pășunile cu oi și văile vor înmulți grăul...” (*Psalmul 64, Rânduiala Miezonopticii din sămbete*)⁵⁵.

Duminica, ziua Învierii, a manifestării depline a slavei lui Dumnezeu, celebrează Lumina Însăși. Acumularea și repetiția se completează reciproc, pentru a da contur imaginii de nepătruns a Treimii deoființă:

⁵² *Ibidem*, p. 28.

⁵³ *Ibidem*, p. 28.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 34.

„Părinte Atotțiitorule, Cuvinte al lui Dumnezeu, întru tot Duhule Sfinte, o Putere și un Chip, o Împărăție, o Dumnezeire și o Stăpânire, miluiește pe cei ce se închină Ție” (*Rânduiala Miezonopticii din sâmbete*)⁵⁶.

Întreita invocare a lui Dumnezeu e urmată de o acumulare a numelor comune ale Treimii, însoțită de repetiția numeralului „o”, „un” care afirmă unicitatea. Textul solicită și o intonație adecvată, care să evidențieze numeralul și să evite confuzia cu pronumele nehotărât de aceeași formă, mai slab accentuat. Scrierea cu majusculă a numirilor dumnezeiești reprezintă de asemenea o figură retorică de adjoncție, având rolul de a sublinia că e vorba de nume ale Divinității unice.

Utreniei îi corespunde izbucnirea luminii și ivirea ființei create. Celebrată în cântări de bucurie, e semnul Învierii, al ieșirii de sub stăpânirea nopții-moarte, biruință decât care nu se poate alta mai mare. Superlativul realizat prin tautologie câștigă expresivitate și relevanță totodată:

„Veselește cu puterea Ta pe drept credinciosul nostru popor, dăruindu-i lui biruință asupra potrivnicilor, având ajutorul Tău armă de pace, nebiruită biruință” (*Utrenia*)⁵⁷.

Unitatea nedespărțită a Treimii e proclamată într-un fel de dublă gradație:

„Slavă Sfintei și celei de o ființă și de viață făcătoarei și nedespărțitei Treimi, totdeauna, acum și pururi și în vecii vecilor” (*Utrenia*)⁵⁸.

Ieșirea de sub semnul răutăților lumii vechi e însoțită de eliberarea voinței de sub simțuri:

„Iar eu ca un surd nu auzeam și ca un mut ce nu-și deschide gura sa” (*Psalmul 37, Utrenia*)⁵⁹.

Zeugma⁶⁰ evidențiază partea a doua a enunțului, căreia îi lipsește predicatul, căci nu există o legătură logică între verbul *nu auzeam* și complementul *ca un mut*. Accentul se deplasează, în acest fel, spre asumarea refuzului de a acționa în afara luminii.

Treapta superioară a urcușului duhovnicesc, îndată ce răul a fost renegat, este alipirea de Bine. Inversând ordinea firească a cuvintelor (subiect + atribut

⁵⁶ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 49.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 50.

⁶⁰ Zeugma: „figură constând în folosirea unei părți de propoziție într-o relație gramaticală cu mai multe cuvinte din propoziție dintre care numai cu unele poate fi justificată din punct de vedere strict logic” (Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 197).

+ predicat + complement → predicat + subiect + atribut + complement) și mutând verbul predicat de pe poziția a treia (Sufletul meu s-a lipit de Tine) pe prima poziție, pășirea pe această nouă treaptă își afirmă copleșitoarea importanță:

„Lipitu-s-a sufletul meu de Tine și pe mine m-a sprijinit dreapta Ta” (*Utrenia*)⁶¹.

Intercalat între termenii sintagmei *ziua și noaptea*, verbul predicat *am strigat* răsună ca un dangăt de clopot într-o catedrală, străpungând tăcerea (haosul, întunericul, indiferența) și instaurând un timp al rugăciunii neincetate:

„Doamne, Dumnezeu! mântuirii mele, ziua am strigat și noaptea înaintea Ta” (*Utrenia*)⁶².

În centrul a toate și dincolo de toate este Cel care umple veșnicia și al Cărui nume, însoțit doar de o construcție apozitională, se constituie ca enunț de sine stătător:

„Cel ce face milostenie, Domnul, și judecată tuturor celor ce li se face strâmbătate” (*Psalmul 102, Utrenia*)⁶³.

S-ar putea spune că predicatul eliptic „este” (Domnul este Cel ce face milostenie și judecată tuturor...) e destul de evident ca să poată fi înțeles fără greutate. Dar plasarea subiectului, *Domnul*, în interiorul unui complement multiplu ai cărui termeni reprezintă (nu neapărat întâmplător) atribute divine (mila și dreptatea), laitmotiv al textului, creează o anumită sugestie vizuală a măreției dreptului și bunului Judecător. De aceea, credem că o completare firească a enunțului ar fi, spre exemplu, *...îmi poartă de grijă sau ne apără cu dreapta Sa*. Completarea însă nu mai e necesară, întrucât simpla rostire a numelui Său acoperă asemenea unui cort întreg pământul.

Iar binecuvântarea de a fi sub ocrotirea divină se primește nu după fapte, ci ca dar al bunătății dumnezeiești nemăsurate:

„Nu până la sfârșit se va iuți; nici în veac se va mânia. Nu după păcatele noastre a făcut nouă, nici după fărădelegile noastre a răsplătit nouă” (*Psalmul 102, Utrenia*)⁶⁴.

Construcția paralelă a frazelor (în care toate propozițiile sunt negative) proclamă irevocabil puterea și inefabilul harului divin revărsat asupra întregii lumi create.

⁶¹ *Ceaslov...*, p. 51.

⁶² *Ibidem*, p. 52.

⁶³ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 53.

Conștientizarea faptului că faptele singure nu ne pot îndreptăți să intrăm în casa lui Dumnezeu se manifestă prin invocarea insistentă a bunăvoinței divine. Se repetă, adeseori, structuri sintactice întregi:

„Auzi-mă, Doamne, întru dreptatea Ta. Să nu intri la judecată cu robul Tău!”

Auzi-mă, Doamne, întru dreptatea Ta. Să nu intri la judecată cu robul Tău!” (*Utrenia*)⁶⁵.

Subiectul reluat amplifică, în textul de mai jos, expresivitatea simbolului hristic, accentuat și de izolarea acestuia prin virgulă:

„Piatra, pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii, aceasta s-a făcut în capul unghiului” (*Utrenia*)⁶⁶.

Amplificarea se realizează nu numai prin acumulare de termeni, dar și de figuri. Inversiunea și paralelismul sintactic conlucrează în exemplul următor :

„Pizmuire va cuprinde pe poporul cel neînvățat și acum focul pe cei potrivnici va mânca” (*Utrenia*)⁶⁷.

Anafora, simploca, paralelismul sintactic, gradația se asociază cifrei trei în *Cântările* (Laudele) *Treimice*. Fiecare dintre cele opt glasuri se alcătuiește din trei părți, fiecare sfârșindu-se cu câte o întreită laudă:

„Sfânt, sfânt, sfânt ești, Dumnezeuul nostru, cu ocrotirile celor fără de trup, miluiește-ne pe noi. (...)”

Sfânt, sfânt, sfânt ești, Dumnezeuul nostru, pentru rugăciunile tuturor sfinților Tăi, miluiește-ne pe noi. (...)”

Sfânt, sfânt, sfânt ești, Dumnezeuul nostru, pentru Născătoarea de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi” (*Utrenia*)⁶⁸.

Paralelismul dă expresie tainei dumnezeiești a Treimii de o ființă:

„Treime de o ființă și nedespărțită, Unime în trei ipostasuri și împreună-veșnică ” (*Cântările Treimice*)⁶⁹, dar și fiorului provocat de negrăita măreție a Acesteia:

„Stând înaintea cu frică heruvimii și spăimântându-se cu cutremur serafimii, întreit sfântă cântare aduc...” (*Cântările Treimice*)⁷⁰.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 56-61.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 59.

Prezentul etern pe care îl instaurează starea de rugăciune se răsfrânge și asupra sintaxei, așezând verbul existențial la prezent, cu funcția de predicat, în interiorul subiectului multiplu:

„Vremea cântării este și ceasul rugăciunii” (*Cântările Treimice*)⁷¹.

Deși formal structura se apropie de o zeugmă de număr, sinonimia celor doi termeni ai subiectului justifică singularul, fertil expresivității. Echilibrul și simetria construcției sugerează grafic încremenirea timpului, ca limba oprită a unui orologiu.

Inaccesibilă rațiunii, tainica unire a Persoanelor dumnezeiești se relevă credinței și inexprimabilul își găsește expresie liturgică, afirmându-se uneori tautologic:

„Pe Unirea Dumnezeirii în Treime, în unire neamestecată o slăvim” (*Cântările Treimice*)⁷².

O structură complexă și circulară de chiasm
(predicat + subiect logic + complement + atribut
complement + atribut + subiect logic + predicat)
pare a închide în ea un întreg univers rugător:

„Cel ce ești lăudat de heruvimi cu putere preainaltă și cu dumnezeiască slavă de îngeri închinat...” (*Cântările Treimice*)⁷³.

Superlativul stilistic realizat prin repetiție transfigurează succesiunea generațiilor, acoperind-o cu veșnicia Celui fără de început:

„Că mi-a făcut mie mărire Cel puternic și sfânt numele Lui și mila Lui în neam și în neam spre Cei ce se tem de el” (*Cântările Treimice*)⁷⁴.

Apoziția, mai ales atunci când se împletește cu simbolul, îmbogățește expresia și o transformă în imagine. Antepusă, ea devine făclie înaintemergătoare a discursului:

„Cel ce răsari lumină, Doamne, sufletul meu curățește-l de tot păcatul...” (*Luminările Postului Mare, glasul I*)⁷⁵.

Imaginea luminii își revendică întâietatea, sfidând regulile topicii și reluându-se tautologic:

⁷¹ *Ibidem*, p. 59.

⁷² *Ibidem*, p. 60.

⁷³ *Ibidem*, p. 60.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 63.

„Lumina Ta cea pururea veșnică trimite-o, Hristoase Dumnezeu, și luminează ochii cei de taină ai inimii mele...” (*Luminăndele Postului Mare, glasul al 2-lea*)⁷⁶;

„Dătătorule de lumină, Doamne, trimite lumina Ta și luminează inima mea...” (*Luminăndele Postului Mare, glasul al 5-lea*)⁷⁷;

„Lumină fiind, Hristoase, luminează-mă intru Tine...” (*Luminăndele Postului Mare, glasul al 8-lea*)⁷⁸.

Invocarea unei forțe superioare ca ajutor în rugăciune se transformă într-o adevărată odă. Evocarea prinde viață prin acumularea de nume cu referire la evenimente din istoria biblică în legătură cu cel laudat. Așezate în structuri paralele, acestea pregătesc un spațiu duhovnicesc potrivit sfintei prezențe invocate:

„Arhangheli și Îngeri, Începătorii și Domnii, Puteri, Stăpâniri și Scaune, Heruvimii cei cu ochi mulți și Serafimii cei cu câte șase aripi, rugați-vă acum pentru noi...” (*Luminăndele zilelor de peste săptămână; luni, a îngerilor*)⁷⁹.

Enumerate, cetele îngerești par a se coborî, pe rând, și a-și ocupa locurile într-o biserică nevăzută.

„Ceea ce ești dulceața îngerilor, bucuria celor necăjiți, folositoarea creștinilor, Fecioară” (*Luminăndele zilelor de peste săptămână; luni, a îngerilor*)⁸⁰.

„Fecioară, pe tine toți proorocii te-au vestit. David pe tine munte te numește, chivot și sfeșnic, scară și pod, năstrapă, ceea ce porți mana și toiag odrăslit” (*Luminăndele zilelor de peste săptămână; marți, a Înaintemergătorului*)⁸¹.

Faptele vieții ei și minunile de după adormire, evenimente și proorocii ale Vechiului Testament, toate o arată pe Maica Domnului ca mijlocitoare a noastră înaintea lui Dumnezeu. Simbolurile și momentele enumerate refac întreaga istorie biblică, pe care Nașterea minunată o împlinește, refăcând legătura omului cu Dumnezeu.

„Cruce preasfântă, zidul cel nesurpat al lumii, scăparea scârbișilor și a celor ce sunt întru nevoi, biruința celor ce conduc și apărătoarea credincioșilor, cununa Apostolilor și mântuirea credincioșilor” (*Luminăndele zilelor de peste săptămână; vineri, a Crucii*)⁸².

⁷⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 65.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁸¹ *Ibidem*, p. 66.

⁸² *Ibidem*, p. 68.

Pomenirea celor ce au fost altădată salvați prin puterea Sfintei Cruci adună credincioșii în jurul altarului, de unde aceasta veghează mai departe asupra tuturor.

Inversiunea înaltă, dintr-o dată, Crucea Răstignirii în mijlocul credincioșilor ce re trăiesc astfel, mai deplin, ceasul jertfei mântuitoare.

„Pe Cruce răstignit văzându-Te pe Tine Preacurata...” (*Luminăndele zilelor de peste săptămână; vineri, a Crucii*)⁸³.

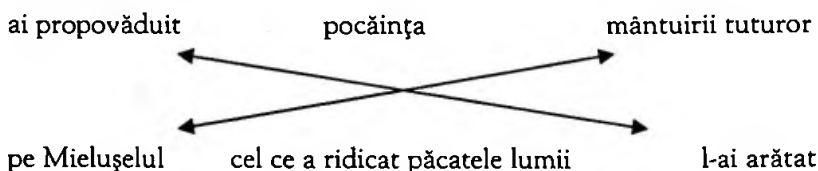
În repetiție anaforică, numele Crucii devine armă de apărare a Bisericii, creând sugestia unei ploii de săgeți gata să cadă asupra potrivnicilor.

„Crucea este păzitoarea a toată lumea, Crucea podoaba Bisericii, Crucea stăpânia celor ce conduc, Crucea întărirea credincioșilor, Crucea slava îngerilor și diavolilor rană” (*Luminăndele zilelor de peste săptămână; miercuri, a Crucii*)⁸⁴.

O figură poate ascunde /dezvălui o învățătură de credință:

„... cel ce ai propovăduit pocăința mântuirii tuturor și pe Mielușelul cel ce a ridicat păcatele lumii l-ai arătat...” (*Luminăndele zilelor de peste săptămână; marți, a Înaintemergătorului*)⁸⁵.

Un chiasm de o natură mai complexă:



relevă aspecte esențiale ale raportului Sf. Ioan Botezătorul cu Mântuitorul. Sf. Ioan este Înaintemergătorul care propovăduiește (anunță) venirea Mântuitorului, dar și cel care îl descoperă, arătându-L ca Dumnezeu, pentru întâia oară, la apa Iordanului. Pe de altă parte, Iisus este Cel care aduce mântuirea dar și Mielușelul care se oferă ca jertfă pentru aceasta. Apoi, ceea ce începe Ioan (pocăința) capătă sens datorită Mântuitorului.

Superlativul stilistic construit după specificul limbii ebraice relevă întâietatea Sf. Ioan Botezătorul, care este cel mai mare dintre prooroci:

„...cel între prooroci prooroc” (*Luminăndele zilelor de peste săptămână; marți, a Înaintemergătorului*)⁸⁶.

⁸³ Ibidem, p. 68.

⁸⁴ Ibidem, p. 66.

⁸⁵ Ibidem, p. 66.

⁸⁶ Ibidem, p. 66.

Sintagma are efectul unui basorelief ce înalță o figură din întreg, punând-o în lumină.

Chiasmul și elipsa verbului sporesc expresivitatea metaforelor și adâncesc antiteza:

„Crucea slava îngerilor și diavolilor rană” (*Luminările zilelor de peste săptămână; vineri, a Crucii*)⁸⁷.

Repetiția anaforică a verbului la imperativ, acumularea și superlativul stilistic ce încununează gradația conferă imnului de slavă amplitudine cosmică:

„Lăudați pe Domnul din ceruri, lăudați-L pe El întru cele înalte. Lăudați-l pe El toți îngerii Lui, lăudați-L pe El toate puterile Lui. Lăudați-L pe El soarele și luna, lăudați-L pe El toate stelele și lumina. Lăudați-L pe El cerurile cerurilor și apa cea mai presus de ceruri...” (*Psalmul 148, Luminările zilelor de peste săptămână*)⁸⁸.

Propozițiile scurte construite cu ajutorul acumulării și paralelismului dau enunțului un ritm alert ce sugerează simultaneitatea acțiunilor echivalente:

„Iadul s-a robit, Adam s-a chemat, blestemul s-a pierdut, Eva s-a izbăvit, moartea s-a omorât și noi am înviat” (*Luminările zilelor de peste săptămână*)⁸⁹.

Epifora sugerează expresiv dubla calitate a lui Hristos de jertfă și Mântuitor, realizând, în același timp, un fel de ramă în care se înscrie ruga:

„Doamne Dumnezeule, Mielușelul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, Cel ce ridici păcatul lumii, miluiește-ne pe noi, Cel ce ridici păcatele lumii” (*Luminările zilelor de peste săptămână*)⁹⁰.

Comparațiile de anaforă și epiforă creează o impresie de fluiditate asemănătoare fumului de tămâie al jertfei ce se înalță într-o mișcare spiralată:

„Ție se cuvine laudă, Ție se cuvine cântare, Ție slavă se cuvine” (*Luminările zilelor de peste săptămână*)⁹¹.

Slujbele *Ceasurilor* comemorează și reinnoiesc simbolic în fiecare zi misterul mântuirii. *Ceasul întâi* celebrează revărsarea zorilor, simbol al revelației universale și al luminii încreate a lui Hristos, care strălucește pentru „tot omul care vine în lume”.

⁸⁷ Ibidem, p. 68.

⁸⁸ Ibidem, p. 69.

⁸⁹ Ibidem, p. 70-71.

⁹⁰ Ibidem, p. 71.

⁹¹ Ibidem, p. 72-73.

Cântările sunt dedicate lui Hristos și Maicii Domnului, prin care a coborât Lumina în lume.

Amplificarea, caracteristică imnului de slavă, e realizată prin acumulare și întărită de interogații ce presupun în mod evident răspunsuri afirmative:

„Cum te vom numi, Ceea ce ești plină de har? Cer, că ai răsărit pe Soarele dreptății? Rai, că ai odrăslit floarea nestricăciunii? Fecioară, că ai rămas nestricată? Maică curată, că ai avut în sfintele tale brațe Fiu, pe Dumnezeuul tuturor?” (*Ceasul întâi*)⁹².

Inversiunea pune în relief biruința luminii asupra întunericului:

„Apărătoare Doamnă, pentru biruință mulțumiri, izbăvind-ne din nevoi aducem ție” (*Ceasul întâi*)⁹³.

Iar polisindetul⁹⁴ e expresia poetică a universalității:

„Cel ce trimiți lumina și purcezi și răsari soarele peste cei dreپți și peste cei nedreپți, peste cei răi și peste cei buni și cu lumina cea de ziuă luminezi toată lumea” (*Rugăciune a Marelui Vasile; Mijloceasul întâi*)⁹⁵.

Cântările *Ceasului al treilea* sunt dedicate Sfântului Duh și creației din nou a omului, prin Acesta.

Inversiunea aduce în prim plan Persoana Sfântului Duh:

„Doamne, Cel ce pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, L-ai trimis Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi...” (*Ceasul al treilea*)⁹⁶, iar paralelismul lucrarea Acestuia asupra omului:

„Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinăuntru ale mele” (*Ceasul al treilea*)⁹⁷.

Repetiția anaforică și elipsa din finalul rugăciunii următoare devin expresie a permanentei prezențe a lui Dumnezeu în lume, prin Sfântul Duh:

„Domnul Dumnezeu bine este cuvântat. Bine este cuvântat Domnul ziua, în toate zilele; să facă priincioase cele ale noastre Dumnezeuul mântuirii noastre, Dumnezeuul nostru. Dumnezeuul mântuirii” (*Ceasul al treilea*)⁹⁸.

⁹² *Ibidem*, p. 77-78.

⁹³ *Ibidem*, p. 79.

⁹⁴ Polisindetul: „figură care constă în folosirea excesivă, ca mijloc de expresie a insistenței, de obicei a conjuncției coordonatoare copulative «și»” (Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 90).

⁹⁵ *Ceaslov*..., p. 83.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 86.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 86.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 86.

Polisindetul adună întreaga Biserică sub acoperământul Născătoarei de Dumnezeu, care, prin pogorârea Duhului Sfânt, devine Maica tuturor credincioșilor:

„Nădejdea și folositoarea și scăparea creștinilor, zid nebiruit celor slabi, liman neînvîforat, tu ești Născătoare de Dumnezeu Preacurată” (*Ceasul al treilea*)⁹⁹.

Ceasul al șaselea amintește de alungarea lui Adam din Rai și de răstignirea lui Hristos, ca act al milei supreme, în înțelesul ei de capacitate de compasiune, de a purta în sine pe celălalt.

Polisindetul subliniază caracterul absolut al milei lui Dumnezeu, care primește în Sine firea omenească afectată de moarte prin păcatul adamic:

„Lăudămu-te pe tine, că prin Crucea Fiului tău s-a surpat iadul și moartea s-a omorât și cei morți ne-am sculat și vieții ne-am învrednicit; raiul am luat, desfătarea cea de demult” (*Ceasul al șaselea*)¹⁰⁰.

Propoziția finală dă expresie reășezării omului în matricea sa inițială, cu ajutorul punctuației și inversiunii.

Semnificația abisală a acestui act e sugerată prin superlativul stilistic în rugăciunea Sf. Vasile cel Mare:

„... pentru milostivirea milei Tale celei neasemănate, pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai trimis spre mântuirea neamului nostru” (*Rugăciune a Marelui Vasile, Ceasul al șaselea*)¹⁰¹.

Ceasul al nouălea „celebrează pomenirea morții lui Christos și amintirea intrării tâlharului în Paradis. Oficiul liturgic dezvăluie astfel sensul convertirii, al unei convertirii fulgerătoare câteodată, asemenea celei a tâlharului, despre care iconografia spune că a furat Paradisul însuși”¹⁰².

Spontaneitatea întoarcerii către Dumnezeu se reflectă în inversiune, aceasta luând o formă cu deosebire expresivă prin intercalarea unei structuri sintactice extinse între termenii unui grad de comparație adjectival (mai bună... decât):

„Că mai bună este o zi în curțile Tale decât mii” (*Psalmul 83, Ceasul al nouălea*)¹⁰³.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 96.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 96.

¹⁰² André Scrima, *op. cit.*, p. 74.

¹⁰³ *Ceaslov...*, p. 119.

Mai mult, fragmentul intercalat se referă la însăși revelația mântuirii: „o zi în curțile” Domnului.

Prin acumularea de nume proprii aparținând dreptilor Vechiului Testament, se conturează un spațiu sacru al „casnicilor lui Dumnezeu”:

„Nu ne lăsa pe noi până în sfârșit pentru numele Tău cel sfânt și nu strica legătura Ta și nu depărta mila Ta de la noi, pentru Avraam cel iubit de Tine, și pentru Isaac, robul Tău, și Israel sfântul Tău” (*Ceasul al nouălea*)¹⁰⁴.

Stilul indirect liber semnalizează o modificare radicală a perspectivei:

„Văzând tâlharul pe începătorul vieții pe Cruce spânzurat, zicea: De n-ar fi fost Dumnezeu întrupat Care cu noi a fost răstignit, nu și-ar fi ascuns soarele razele sale, nici s-ar fi clătinat pământul, cutremurându-se. Ci, Cel ce toate le-ai suferit, pomenește-mă, Doamne, întru împărăția Ta” (*Ceasul al nouălea*)¹⁰⁵.

Cercetarea textelor relevă o strânsă legătură între încărcătura emoțională a comunicării cu Dumnezeu și expresia stilistică a frazei liturgice, prin care fiorul sfânt al prezenței divine se comunică și se intercomunică.

Abstract:

The article emphasizes, at the syntactical level, the manners of achievement of the poetical and emotional functions, and also their interdependence, in the orthodox liturgical language. The first part analyses the figures of the amplification (the accumulation and the repetition, with its various forms), which, through frequency, became stylistic conventions. The second part emphasizes the corroboration of the poetical and emotional valences of the orthodox liturgical praises' syntactical level.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 122.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 122.

Culorile veșmintelor liturgice în Biserica Ortodoxă

Ciprian DRAGOMIR*

„Clerul ortodox poartă două tipuri de veșminte: liturgice și neliturgice. Cele neliturgice reprezintă îmbrăcămintea zilnică a clerului, iar la slujbă se poartă sub veșmintele liturgice.

Îmbrăcămintea neliturgică poartă denumirea de reverendă și rasă. Deosebirea dintre ele este că rasa se încheie chiar pe mijloc și are deschizături largi la mâneci; ea se poartă peste reverendă.

În tradiția rusă, pentru că monahii poartă îmbrăcămintă neliturgică de culoare închisă (de obicei „neagră”, „bleumarin” sau „maro închis”) și clerul mirean poartă de obicei reverende de culori deschise, sunt cunoscuți drept „clerul negru” și „clerul alb”.

În Rusia, înainte de Revoluția din 1917, acest plan vestimentar era valabil pentru ambele sutane sau veșminte neliturgice. De asemenea, culoarea liniei mânecii rasei semnifica rangul preotului.

În Rusia modernă, clerul folosește culoarea „neagră” pentru rasă și culori diverse pentru reverendă, nemaipurtând culori potrivite rangului administrativ.

Totuși, deoarece clerul comunităților rusești din diaspora – mai ales din America – nu a fost afectat de Revoluția din 1917, în majoritate continuă tradiția culorilor diferite în ceea ce privește reverenda și rasa.

Practica purtării sutanelor sau veșmintelor neliturgice de diverse culori vine din vremea stăpânirii turcești. Clerul musulman își rezervase dreptul de a purta culorile „alb” sau „negru”, considerând că umilește astfel clerul creștin, forțat astfel să poarte culori strălucitoare (pentru a se deosebi, n. t.).

După ce Biserica Ortodoxă a scăpat de sub constrângerea turcească, clerul ortodox a renunțat să mai poarte sutane de diverse culori; această tradiție a fost continuată în schimb de clerul rus.

Dar și clerul ortodox, mai ales cel grec, poartă sutane de culori diverse (mai ales deschise) în zona de climat tropical, ecuatorial și mediteranean.

* Articol tradus și adaptat după http://aggreen.net/vestment/liturgical_colors.html.

„Cremul”, „griul” și „gălbuiul”, ca și „bronzul pal” („bej” și „auriu pal” chiar, n.t.) sunt cele mai populare. De asemenea, reverenda de culoare „bleu” este întâlnită la clerul de pretutindeni.

Este potrivit a purta un brâu sau o cingătoare peste reverendă (mai ales că se pot găsi și cingători cu însemne creștine, n. t.). În tradiția greacă, această curea este chiar o panglică, un șiret, un cordon sau o funie ce împrejmuește talia. Dar în tradiția sârbă și română aceste brăie semnifică rangul preotului. În Biserica Rusă acest brâu este chiar ales împodobit (arhiepiscopul Ioan Garklavs de Chicago purta prin 1991 unul chiar brodat cu trandafiri.)

Purtarea sutanelor (a reverendei și a rasei) este în uzul comun al episcopilor, preoților, diaconilor, monahilor și monahiilor. Permișiunea de a purta sutane se acordă și seminaristilor (și studenților teologi, n.t.), fraților de mănăstire, ipodiaconilor și citeșilor (respectiv dascălilor sau cantorilor azi, n.t..)

În ceea ce privește sutanele, Tipiconul* nu precizează nimic mai mult decât că ele pot fi „deschise” sau „închise” la culoare, așa că tradiția locală este singurul „standard”.

În Biserica Ortodoxă sunt folosite șase culori liturgice: alb, verde, purpuriu (vinețiu), roșu, albastru și auriu. Recent au început a se folosi și veșminte de culoare neagră. În unele locuri mai sunt folosite și culorile portocaliu stacoiu și ruginiu.

Putem observa că se folosesc aceste culori datorită semnificației lor: „albul” pentru puritatea luminii harului lui Dumnezeu; „verde”, culoarea vieții, a Sfântului Duh și a lemnului Sfintei Cruci; „purpuriu” pentru patima Domnului Iisus Hristos; „roșu închis” pentru sângele lui Hristos și pentru sângele martirilor; „albastru” pentru Maica Domnului; „auriu” pentru bogăția darurilor Sfântului Duh și „roșu deschis” pentru flacăra intensă a Oastei Duhovnicești. „Negru” este în mod tradițional culoarea morții și a doliului în Apus, spre deosebire de Răsărit unde „albul” este culoarea Adormirii (căci Ortodoxia accentuează Învierea Domnului, nu greutatea și chinul patimilor și morții Domnului, n.t.). În Rusia „roșu” este culoarea bucuriei, strălucirii și frumuseții. Nici una dintre acestea nu este scrisă în anumite reguli sau canoane și, în mod evident, multiplele culori au semnificații diferite pentru variile popoare.

Pentru Biserica Ortodoxă, mai ales cea Rusă și cele influențate de tradiția ei, culorile predominante pentru diferitele sărbători sunt următoarele culori:

1. La Praznicele Mântuitorului, la Sfinții Profeți, la Sfinții Apostoli și la Sfinții Ierarhi: „auriu” și „galben” de toate nuanțele;

* (<http://www.romarch.org/arhiva/Tipic.html>)

2. La Praznicele Maicii Domnului, la Puterile cele fără de trup (Îngeri) și la Sfintele Fecioare: „albastru deschis” și „alb”;

3. La Praznicele Sfintei Cruci: „purpuriu” și „roșu închis”;

4. La Sfinții Mucenici: „roșu” (În Sfânta și Marea Joi se poartă veșminte liturgice de culoarea „roșu închis” chiar dacă biserica este înveșmântată în „negru”, iar masa Sfântului Altar se împodobește în „alb”, ca semn de aducere aminte a feței de masă folosită la Cina cea de Taină.)

5. La Sfinții Cuvioși, Asceți și Nebuni pentru Hristos: „verde” (De asemenea Intrarea Domnului în Ierusalim, Pogorârea Sfântului Duh și Sfânta Treime sunt celebrate tot în veșminte „verzi”, de toate nuanțele.)

6. În Posturi: „albastru închis”, „purpuriu”, „verde închis”, „roșu închis ori sângerieu” și „negru”. În Postul Sfintelor Patimi veșminte folosite se obișnuiește a fi cele „negre”. Sămbetele și Sărbătorile mari din Postul Mare veșmintele sunt „negre”, dar cu ornamente „aurii” și de alte culori.

7. În mormântările se săvârșesc în veșminte „albe”.

În Biserica Primară nu se purtau veșminte „negre”, deși clerul monahal purta sutane „negre”. În acele vremuri tot clerul purta veșminte „stacojii” (grena).

În Rusia s-au purtat prima dată veșminte „negre” la înmormântarea Țarului Petru al II-lea (1821). De atunci s-a răspândit purtarea culorii „negre” la înmormântări și în Postul Mare, ca în tradiția romano-catolică.

„Albul” este purtat la Praznicele Botezului Domnului (Epifaniei, Teofaniei sau Arătării lui Dumnezeu), Schimbării la Față și Învierii Domnului și până la odovania lor. În antichitatea creștină la Epifanie se prăznuia și Nașterea Domnului, însă după separarea celor două sărbători, de Crăciun se poartă „alb” și din a doua zi de Crăciun până la Bobotează se poartă „auriu”.

În tradiția moscovită, veșmintele bisericii și ale clerului se schimbă în „alb” la cântarea Prochimenului din Liturgia Sfintei și Marii Zi a Sămbetei (adică înainte de citirea din Apostol, n.t.). „Albul” este purtat până la Utrenia Duminicii Învierii, când sunt schimbate cu cele „roșu deschis” până la odovania praznicului.

În unele locuri din Rusia, „albul” este purtat de la Înălțarea Domnului până la Pogorârea Sfântului Duh, iar în alte locuri se obișnuiește a se purta culoarea „aurie”.

În zona Munților Carpați ai rușilor de la Paști la Înălțare se poartă numai „alb”, precum și la înmormântări.

„Verdele” este purtat în unele părți la Înălțarea Sfintei Cruci. În zona carpato-rusească „verdele” se poartă de la Rusalii la Sfinții Apostoli Petru și Pavel, precum și în Sămbăta Sfântului Lazăr.

„Auriul” este obișnuit a se purta când nu este sfecificată nicio altă culoare. În unele tradiții locale „auriul” este purtat în toate sămbetele, mai puțin cele în care este precizat „albul”.

„Roșu închis ori sângeri” este purtat în Postul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, la Crăciun, la Înălțarea Sfintei Cruci și la praznicele Sfinților Martiri.

„Roșu deschis” este purtat la praznicele Sfinților Apostoli Petru și Pavel, precum și la Sfinții Îngeri. La Moscova, în Athos și la Ierusalim „roșu deschis” este folosit la Paști și la Crăciun.

„Albastru” este purtat la praznicele Maicii Domnului, la Întâmpinarea Domnului, la Buna-Vestire și, uneori, în Vinerea Acatistului din a cincea săptămână a Postului Mare. În zona carpatico-rusească „albastru” este purtat din prima zi a Postului Adormirii Maicii Domnului până la Înălțarea Sfintei Cruci și chiar la Crăciun.

„Purpuriu” (vinețiu) este purtat în sămbetele și duminicile din Postul Mare. În unele părți „purpuriul” este purtat în zilele de rând ale Postului Mare, iar „auriul” se folosește în sămbetele și duminicile acestuia.

„Portocaliu” este purtat pe alocuri în Postul Sfinților Apostoli, iar în altele de la Sfinții Apostoli până la Schimbarea la Față.

Unde se poate, chiar și veșmintele din biserică, dvera și sticla candelor se schimbă în funcție de veșmintele sfinților slujitori.

În tradiția grecească se obișnuiește ca dvera și sticla candelor să rămână tot timpul „roșii”, în amintirea surpării catapetesmei Templului din Ierusalim la moartea Mântuitorului pe Cruce și a ouălor aduse, potrivit tradiției, de soția lui Ponțiu Pilat la Cruce, care s-au înroșit prin picurarea Cinstului Sânge. Trebuie să menționăm și faptul că roșul purpuriu, roșul închis intens este și culoarea regalității, motiv pentru care este folosit la dvera Sfintelor Uși (pe unde intra și împăratul Bizanțului spre a se împărtăși, n. t.).

În tradiția Bisericii Ortodoxe Române se folosesc relativ amestecate ambele variante: rusește și grecește, precum și obiceiul local, format prin dotările mai puțin bogate. Strămoșii noștri ce veșminte au avut, pe acelea le-au purtat, iar noi am preluat stăruința lor drept tradiție. Acum se mai observă și faptul că mulți slujitori poartă ce veșminte preferă, nu neapărat ce veșminte sunt recomandate!

Măcar acolo unde sunt dotările de rigoare sau unde este posibilitate materială mai bună este de preferat a se urmări și semnificația duhovnicească în purtarea veșmintelor, mai ales a celor liturgice.

Culorile ȱeșmintelor liturgice în Biserica Ortodoxă

Abstract: The liturgical clothes have a special signification into the divine cult of the Orthodox Church by its forms and colours. The colour of the clothes is a quite important problem, because each of them represents a frame of mind or an attitude, a way of our reference to God, a symbol of our communication with the transcendental realities. That's why we most study thoroughly the signification of the diversity of the liturgical clothing's colours.

Teologie și Spiritualitate

Priorități pastorale: bolnavii

Pr. Lect. Univ. Dr. Mihai IOSU

Ființa umană, după căderea din spațiul paradiziac, a ajuns și a rămas într-un mediu unde a avut de-a face cu boala, aceasta devenind chiar „inevitabil legată de condiția umană. Nici un organism nu este perfect sănătos. Sănătatea nu este niciodată altceva decât un echilibru provizoriu între forțele vieții și alte forțe care i se opun, cele dintâi neavând decât o fragilă supremație”¹. Starea de echilibru are durată imposibil de precizat cum imposibil de cunoscut este lungimea în timp a stării de bine, pe de o parte, respectiv de boală, pe de altă parte.

În lumea reală starea de bine devine o trăire intensă, preocuparea fiind doar dimensiunea ei, prelungirea acesteia constituind o constantă cotidiană. Starea de boală este percepută și trăită altfel. „Toate bolile ne produc suferință. Cele mai multe ne fac să suferim fizic și psihic. Toate sunt prilej de suferință spirituală, căci ne relevă, cu cruzime uneori, fragilitatea condiției noastre, ne reamintesc faptul că sănătatea și viața biologică nu sunt bunuri pe care le posedăm durabil, că trupul nostru, în viața aceasta, este destinat să slăbească, să se degradeze și, în final, să moară”². Lărgind aria de observație descoperim cum „suferința este o realitate, bineînțeles nedorită, o problemă nerezolvată, de aceea este o problemă și o taină, este o realitate; în primul rând o realitate nedorită, în sensul că suferința nu este conformă cu firea, este ceva adăugat, deviere de la ceea ce gândim noi că este normal. Suferința necăjește lumea noastră. Ea ne afectează fizic, psihologic și emoțional”³. Creștinismul oferă posibilitatea definirii existenței suferinței prin asumarea unei valori perene, Crucea. „Asumarea suferinței în logica Sfintei Cruci și a Învierii Mântuitorului Hristos prin răbdare conduce la mângâierea duhovnicească. Asumarea suferinței în această perspectivă depășește logica egoistă, dominantă în lumea actuală.

¹ Jean Claude Larchet, *Teologia bolii*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2005, p. 9.

² *Ibidem*, p. 9-10.

³ Pr. Conf. Dr. Simion Todoran, *Învățătura Sfintei Scripturi despre suferință*, în volumul *Sensul vieții, al suferinței și al morții*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008, p. 165.

Prin împărtășirea suferinței putem dobândi o sensibilitate, o delicatețe și o deschidere către celălalt. Astfel logica dăruirii de sine înlocuiește logica trăirii pentru sine”⁴.

Dumnezeu îngăduie boala. Această îngăduință este percepută de omul încreștinat sub trei aspecte: de verificare a credinței sale, de consolidare a credinței și a speranței în și la Dumnezeu precum și ca pedeapsă pentru păcat dar în același timp și, la acest ultim aspect, pe cale de consecință, ca prilej de ridicare, de îndreptare, de restaurare.

Toți bolnavii suferinzi vor să cunoască boala pe care au contractat-o și prin anamneză vor să descopere sursa acesteia urmând să deprindă atitudinea ce trebuie luată în vederea vindecării. Introspecția în trecut aduce informațiile utile cu privire la momentul apariției stării de disconfort, la cauza ce a declanșat dezechilibrul și în general la toate datele ce operează și întrețin atmosfera bolnavă. Această explorare a trecutului celui încercat, în care cel ce o inițiază se folosește de întreaga gamă a cunoștințelor logice, psihologice și teologice, creează o punte de legătură suflătească între cele două persoane.

Pe parcursul acestor zbateri și dezbateri apare certitudinea neputinței, constantă detronată totuși de speranța în ajutorul profesionistului din spațiul uman, medicul, dar mai ales în ajutorul divin, ca ultimă sursă și șansă sigură de vindecare. Această binecuvântare divină a vindecării ajunge la cel încercat, prin intermediul și cu participarea Bisericii. Instituția eclezială prin lucrarea și prin persoanele investite de ea, devine astfel depozitara instrumentarului tămăduitor.

Preoții, din totdeauna, au fost socotiți factori indispensabili în viața religioasă și totodată oameni investiți cu prerogative ce întăresc și responsabilizează particularitățile specifice care innobilează această categorie socio-profesională, cu lucrare pastoral-misionară. Misiunea lor esențială a fost aceea de a crea și întreține legătura între Divinitate și credincioși, prin îndeplinirea ceremoniilor și riturilor religioase. *„Orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni în cele ce privesc pe Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate”* (Evr 5, 1).

„Preoții îndeplineau o slujbă care nu era dată decât lor și pe care alții nu și-o puteau însuși cu de la ei putere; ei făceau lucruri pe care alții nu aveau nici dreptul, nici puterea și nici știința sau priceperea de a le face”⁵.

Biserica este instituția care girează, ordonează și binecuvântează lucrarea preoțească în toate direcțiile ei. Utilizând dimensiunea spirituală și religioasă a

⁴ Conf. Dr. Adrian Lemeni, „Asumarea vieții ca dar al lui Dumnezeu în contextul morții spirituale a societății contemporane”, în volumul *Sensul vieții...*, p. 209.

⁵ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Despre preoție*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 8.

omului, instituția bisericească se pune la dispoziția omului, Capul acesteia fiind chiar „Fiul Omului” (I. 5, 27)⁶. Biserica este legată de lume prin natura sa umană creată... Ea trebuie să parcurgă calea chenozei istorice împlinind misiunea sa mântuitoare. Membrii Bisericii sunt chemați să ia parte la misiunea lui Hristos, la slujirea lui pentru lume, *ca lumea să creadă* (I. 17, 21)⁶.

Grija față de cei ce sunt în suferință, acest mod de manifestare a lucrării preoțești față de fiii aflați în dificultate, ocupă un loc important în cadrul amplei arii de activitate pastorală și misionară a preoțimii. Avem în vedere, așadar, componenta misionară și jertfitoare a pastorației bolnavilor, lucrare mereu de actualitate, cu „exigențe tot mai nuanțate și în contextul schimbărilor rapide ale societății, cât se poate de bine justificate”⁷, într-o continuă progresie, reclamând mereu oameni de vocație.

Putem descrie acest demers de pastorație în zilele noastre? Acest fapt nu este posibil decât numai situând acest mod de lucru al Bisericii în diversitatea și complexitatea sistemului actual al îngrijirii de care depind o dată competențele precum și o rețea de relații umane fără de care nu se poate lucra, prin care întregul sistem funcționează. Descrierea acestui demers este o formă de atestare a importanței actului pastoral intermediar, este interferența între pimenică⁸ și psihologia pastorală. „Dacă obiectul pastorației, ca disciplină de teologie practică, îl constituie metodologia întâlnirii, în condiții de normalitate, cu Dumnezeu, prin slujirea concretă a semenilor, în cazul psihologiei pastorale, în afara tematicii personologice, sunt abordate subiecte de interes clinic, din sfera problematicului de natură psihologică”⁹.

Demersul în sine depinde de numeroși factori dintre care cei mai importanți se găsesc în noi înșine, în umanitatea noastră:

a) Cunoașterea de sine nu a fost niciodată suficient dobândită. La acest stadiu are relevanță ceea ce în psihologie poartă numele de „cele patru sectoare ale ferestrei lui Johari:

1. Sectorul vizibil: reprezintă acele lucruri pe care eu le știu despre mine și le cunosc, de asemenea, și alții. Este zona caracterizată de un liber schimb de informații între mine și alții.

2. Sectorul orb: reprezintă partea din noi înșine care ne este necunoscută dar care nu scapă atenției altora.

⁶ Eglise Orthodoxe Russe, *Les fondements de la doctrine sociale*, Les Editions du Cerf, Paris, 2007, p. 16.

⁷ Eugen Jurca, *Spovedanie și psihoterapie. Interferențe și diferențe*, Editura Despina, București, 2007, p. 10.

⁸ Teologia Pastorală; pimen (gr.) = păstor.

⁹ Eugen Jurca, *op. cit.*, p. 11-12.

3. Sectorul secret: conține ceea ce noi cunoaștem despre noi înșine dar ce ținem secret din diferite motive.

4. Sectorul necunoscut: reprezintă acele aspecte ale comportamentului care ne sunt necunoscute, atât nouă cât și altora¹⁰.

Înainte de a ne angaja este necesar să clarificăm ce motivează acest angajament, dorințele noastre, maniera de a fi în acest ansamblu relațional, atitudinile noastre, pregătirea, limitele noastre, pentru a clarifica, în fața lui Dumnezeu și în Biserică, alegerea propusă. „Fără a nega sau diminua locul nimănui în istoria culturii și a mântuirii (nici a Sfinților Părinți nici a oamenilor de știință), dincolo de orice suspiciuni și rezistențe infantile, putem să privim ascensiunea în dublă sau chiar triplă perspectivă: somatică, psihologică și noetică (spirituală), fără a-l mutila sau reduce la vreuna din aceste dimensiuni¹¹. În acest context această cunoaștere personală va permite să avem în vedere un răspuns favorabil la apelul cerut. „Păstorul trebuie să răspundă cu competență la întrebarea; Cine sunt? Dacă vrea să interpreteze corect corespondența între realizarea de sine ca persoană și realizarea în misiunea sa pastorală. În al doilea rând, cunoașterea de sine este o condiție pentru a te raporta la celălalt ca la un altul, adică fără a-i impune cu autoritate propriile exigențe¹². Preocuparea față de propria cognoscibilitate devine un element deloc de neglijat. „O inadecvată conștientizare a pasiunilor care-l chinuie, a motivațiilor inautentice, a nevoilor inconștiente, a tentațiilor nevrotice, a emoțiilor necontrolate, a dubiilor și conflictelor latente, pot avea în preot grave consecințe negative¹³. Se urmărește atunci găsirea atmosferei interioare adecvate precum și mijloacele de maximă eficiență ce trebuie puse în lucrare pentru a ne pregăti de începerea misiunii.

Urmarea lui Hristos Cel Întrupat este soluția ideală. „Credința în Întruparea lui Dumnezeu se dovedește singura idee teologică autentic divină, pentru că e singura supra-logică și supra-umană; ea se impune ca singura teologie acceptabilă, pentru că e singura care înfățișează un Dumnezeu la care poate adera omul, un Dumnezeu pentru om, adică Dumnezeul Iubirii absolute¹⁴. Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat este și rămâne așadar modelul suprem, desăvârșit și ideal, al preotului creștin ca păstor de suflete; este *Păstorul cel Bun cel ce-și pune sufletul pentru oile Sale* (I. 10, 11).

¹⁰ Arhimandrit Teofil Tia, *Elemente de Pastorală misionară*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 152.

¹¹ Eugen Jurca, *op. cit.*, p. 15.

¹² Arhimandrit Teofil Tia, *op. cit.*, p. 141.

¹³ *Ibidem*, p. 141.

¹⁴ Preot Prof. Dr. George Remete, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 21.

b) Pastorația bolnavilor permite să vedem, să înțelegem și să simțim cotidian această profunzime a umanității ce se găsește în fiecare om. „Afirmând că în relațiile preotului cu persoanele întâlnite trebuie să se exprime o dragoste autentică pentru oameni, o punere în act a lui *agapi*, subliniem că acesta este punctul de sosire al unui lung parcurs de auto-educație”¹⁵.

Se evidențiază această întâlnire inter-personală privilegiată, între preot, pe de o parte, ca omul ce sfidează el însuși boala, ca cel ce înfruntă suferința, și cel greu încercat, dezorientat și dezechilibrat, pe de altă parte. Această intersecție se va întări prin dorința de a ajuta fiecare bolnav să descopere prezența lui Dumnezeu Cel ce dă pacea Sa celor care o caută. „La Cina cea de Taină, Mântuitorul Hristos, le-a lăsat poruncă iubiților Săi ucenici, ca un dar preascump, necazurile și lacrimile. *Adevărat zic vouă că voi veți plânge și vă veți tăngui, iar lumea se va bucura. Voi vă veți întrista dar întristarea voastră se va preface în bucurie.* (I. 16, 20)”¹⁶.

c) Dacă prezența în jurul bolnavilor, a celor care suferă, ne conduce la o nouă profunzime umană, ea ne convoacă de asemenea, în același timp, să contribuim la umanizarea suferinței. „Suferința nu este numai una dintre realitățile cele mai grele ale omului și ale ființei în general; ea nu este cea mai grozavă dintre toate ci unica...Toate pot fi negate, singură suferința rămâne...Omul este întruchiparea exemplară a suferinței, ființa ca suferință”¹⁷. Din cauza neputințelor cel ce pătimește are mereu impresia că Dumnezeu nu-și amintește de noi. El însă nu numai că nu ne-a uitat dar ne și arată că ne iubește prin faptul că ne-a binecuvântat să fim vii, să ne bucurăm de viață așa cum e ea și bucurându-ne să-l mulțumim pentru toate. Suferința este împotrivirea noastră la darul Crucii, la durerea provocată de lepădarea felului de a trăi al omului căzut, al omului care încearcă să-și administreze independent viața și puterile ei, fără Dumnezeu și fără harul Lui.

Prezența lui Dumnezeu prin lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos, prin Pațimi și prin Înviere, luminează drumul și permite să-l recunoaștem sălășluirea și astăzi, în fiecare om. „Iubirea lui Dumnezeu este cu adevărat condiție istorică a ființei și datorită Învierii lui Iisus Hristos. Iubirea învinsă nu e iubire; numai victorioasă fiind, rămâne iubire. Iubirea lui Dumnezeu e reală în istorie nu numai pentru că însoțește, compătimește și ajută suferința umană până la sacrificiu și moarte, ci mai ales pentru că o rezolvă. Și o rezolvă prin Înviere”¹⁸.

¹⁵ Arhimandrit Teofil Tia, *op. cit.* p. 148.

¹⁶ Arhimandritul Serafim Alexiev, *Viața duhovnicească a creștinului ortodox*, Editura Predania, București, 2006, p. 246-247.

¹⁷ Preot Prof. Dr. George Remete, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ *Ibidem*, p. 27.

A. Cunoașterea umanității

O precizare se impune atunci când e vorba de adevărata identitate a omului. Cuvântul *om* nu poate fi folosit niciodată la plural. Nu poate fi decât la singular. Nu există *oameni*. Fiecare om reprezintă un exemplar unic și de neînlocuit. „Omul a fost creat individ unic, pentru a se ști că oricine suprimă o singură existență omenească, Cartea sfântă îl învinuiește exact ca și cum ar fi distrus lumea întreagă, și oricine salvează o singură existență omenească, Cartea sfântă îl socotește ca și cum ar fi salvat lumea întreagă”.¹⁹

Ființa omenească scapă oricărei definiții. „Ideea pe care o avem despre personalitatea umană, despre acel ceva personal care face din fiecare individ uman o ființă unică în lume, absolut incomparabilă, ireductibilă la alte individualități, ideea de persoană, așadar, provine din teologia creștină”²⁰. Astfel îl putem cunoaște pe om raportându-ne la Divinitate, calea, adevărul și viața cunoașterii.

„Doamne, cercetatu-m-ai și m-ai cunoscut” (*Ps* 138, 1)

Afirmația psalmistului se constituie ca un preambul la acest subcapitol al cărui titlul poate părea un pic surprinzător când vorbim despre pastorația bolnavilor. Fiecare experimentează în fiecare zi pentru el însuși câte un cuvânt sau un gest care îi face bine, ocazie în care o reflexie banală în aparență, înviează o rană cât de mică în sine, a cărei durere este alinată într-o oarecare măsură. „Cine a gustat că bun este Domnul (*1 Pt* 2, 3), acela pe toate le lasă, pe toate le uită și neîncetat, cu sete neostoită, aleargă la acest izvor bun al nesfârșitelor bucurii”²¹.

În același timp fiecare dintre noi constată reacțiile pe care le provoacă în jurul său felul de a fi, a gândi și a acționa, respectiv: încredere, pace, surprindere, ură, neliniște etc. Orice atinge omul în viața sa obișnuită răsună cu aceeași intensitate la persoanele atinse de maladie, cele ce sunt împovărate de anii bătrâneții sau trăiesc cu un handicap asumat în fiecare zi.

Relația de însoțire a bolnavului în ceea ce diferă ea de relațiile familiale, amicale, profesionale implică această cunoaștere de sine pentru a trăi sub o ascultare atentă în credință, o prezență fără nici un suport tehnic, păstrând o anumită distanță interioară izvorâtă din respectul față de persoana bolnavă. „Omul, prin natura lui căzută în păcat, este egocentric prin tendința generală a firii sale, ajungând să se orienteze oblativ numai într-o manieră progresivă, sub impulsul progresiv al harului”²². De asemenea această relație specifică pre-

¹⁹ Talmudul apud Virgil Gheorghiu, *Memorii*, Editura Gramar, București, 2003, p. 11.

²⁰ Vladimir Lossky, *La Theologie mystique de l'Eglise de l'Orient*, Paris, 1944, p. 52.

²¹ Arhimandritul Serafim Alexiev, *Viața duhovnicească a creștinului ortodox*, Editura Predania, București, 2006, p. 253.

²² Arhimandrit Teofil Tia, *op. cit.* p. 148.

supune o muncă cu sine înainte de a fi autenticată de responsabilitatea cerută de actul pastoral propriu-zis oferit de Biserică. Ea necesită să fie acceptată în mod liber de cel ce se angajează în actul purtării de grijă și să fie stabilit clar momentul venit în cadrul confesional în mediul sănătos unde este el trimis. „Incoruptibilitatea și nemurirea sunt calitățile spiritului uman. În măsura în care omul se străduiește să dobândească în suflet harul lui Dumnezeu, în aceeași măsură acesta va iradia și în trup. De aceea afirmăm că incoruptibilitatea și nemurirea nu țin de trupul material. Acest har a umplut și Trupul lui Hristos la Schimbarea la Față pregătind astfel Împărăția cerurilor pentru oamenii ce-și vor umple sufletele și trupurile de lumina Lui”²³.

De altfel fiecare persoană implicată în actul de îndrumare și vindecare spirituală trebuie să fie edificată asupra a ce poartă în ea înainte de a răspunde la apel, de a simți vocația de trimis și de a ține în cadrul misiunii specifice pe cel încredințat lui.

Ori nimeni nu se cunoaște pe deplin. Fiecare se descopere pe sine și acesta în mod diferit pe măsură ce înaintează în vârstă, revăzând sau recitindu-și copilăria, istoria sa, evenimentele precum și deciziile care i-au definit personalitatea de-a lungul anilor. Istoria noastră este astfel făcută de aceste vremuri de împlinire și de dinamism, în timp ce limitele noastre se evidențiază prin doza lor de eșec relațional, profesional sau de altă factură. Este vorba de a trăi întotdeauna dând sens vieții sale. De a crede și de a iubi pe Dumnezeu dar și pe ceilalți. „Să ne străduim ca iubirea de semenii să stăpânească în inima noastră ca în propriul ei sanctuar; ca nicio umbră de resentiment să nu-și poată pune piciorul pe ea”²⁴.

B. Recunoașterea calităților necesare

Implicarea într-o lucrare de asemenea anvergură pretinde ca „cel chemat” să aibă bagajul potrivit în vederea deschiderii suficiente, a punerii în valoare a aspirațiilor sale, a cunoașterii scopului precum și a posibilității accederii la împlinirea acestuia. În calitatea sa de urmaș și reprezentant al lui Hristos în lume, preotul trebuie să aibă salba de însușiri necesare față de toți oamenii aflați în suferință, depunând strădania necesară pentru întărirea, stabilizarea și tămăduirea lor. Străin de chemările din *fișa postului* său, fără suma calităților cerute pe palierul împărtășirii grijii față de om și fără conștiința de a fi *imitatio Christi*, cel aflat în acest mediu delicat și dificil nu răzbate și nu se justifică.

²³ Pr. Conf. Dr. Mihai Hincinschi, „Bolile și moartea în viziunea epicureismului contemporan”, în volumul *Sensul vieții...* p. 229.

²⁴ Abatele Dubois, *Practica zelului preotesc*, Editura Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2007, p. 69.

1. *A fi autentic*

E adevărat că se impune ca ambele părți să acționeze într-o atmosferă de încredere reciprocă. Preotul care se interesează de starea de sănătate a bolnavilor, de viitorul lor, cel care se neliniștește de familia lor, de munca lor și de multe altele, își va câștiga un renume, dovedindu-le că este în stare să ateste că poate fi numit iubitor de Dumnezeu și de oameni autentificându-și misiunea prin certificatul dat de statutul său de păstor al turmei lui Hristos. „Între om și Dumnezeu nu poate fi vorba de politețe sau idolatrie, ci de aderare totală sau iubire, de trăire pentru Dumnezeu ...și cu Dumnezeu. Dumnezeu nu așteaptă politețe de la om, ci viață deplină, muncă și împlinire, căci tocmai de aceea e chipul și asemănarea lui Dumnezeu”²⁵.

A fi păstor nu înseamnă a fi actor într-un rol. Cel investit nu este nici medic, nici îngrijitor, ci acel cineva care se găsește el însuși într-o relație duală cu bolnavul, relație în care este situat în mod diferit fără a fi abilitat să răspundă unor întrebări profesionale, de strictă specialitate și care necesită o pregătire aparte. „Oricât de dificilă ar părea medicina totuși nu-i atât de grea ca preoția, unde trebuie să observi și să vindeci purtările oamenilor, patimile lor, viața lor, voința lor și altele asemenea din om”²⁶. Misiunea unui astfel de om reclamă gama de responsabilități care-i definește rolul și rostul. „Păstorul care pierde oile sau pentru că i le-au răpit lupii sau pentru că i le-au furat hoșii sau pentru că a dat boala în ele... poate fi iertat de stăpânul turmei; iar dacă-i cere socoteală, paguba se mărginește la bani. Dar omul căruia i s-a încredințat turma cea cuvântătoare a lui Hristos, suferă mai întâi nu pagubă la bani, ci pagubă în propriul suflet”²⁷.

Păstorul duhovnicesc, în fața conștiinței, a semenilor și a lui Dumnezeu, își va dovedi și își va consolida autenticitatea, prin înaltul nivel al credibilității. El trăiește mereu sub observație. Este vizat de toți. Un vrednic de pomenire ierarh întărea cele spuse mai sus astfel: „Ca să ne menținem credibilitatea trebuie să ne menținem unitatea, egalitatea cu noi înșine. Dacă nu suntem ceea ce trebuie să fim și ceea ce pretindem că suntem, atunci fie că oamenii cunosc cuvântul sau nu-l cunosc, fie că-l pronunță sau nu-l pronunță, dar calificativul pe care ni-l dau este acela de impostori, adică de oameni care sunt altceva de-

²⁵ Preot Prof. Dr. George Remete, *op. cit.*, p. 47.

²⁶ Sfântul Grigorie din Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 183.

²⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 47.

cât pretind că sunt²⁸. Marcat de importanța misiunii sale, înnobilând-o cu maximă responsabilitate, preotul păstor convinge că „este un lucrător pentru eternitate, dă mărturie pentru eternitate, despre Dumnezeu, pregătind sufletele pentru eternitate. El trebuie să fie și un contemporan al credincioșilor săi, al societății și al culturii vremii lui, al mentalităților vremii lui...Dacă nu e contemporan, e undeva rămas în urmă și, în felul acesta, misiunea lui nu mai are eficacitate. Preotul nu se poate sustrage realităților în care trăiește²⁹. Un sfânt părinte, cucerit de anvergura acestei implicări, avertiza: „Conducerea pe care suntem datori s-o facem noi preoții este și mai grea decât alte conduceri, deoarece ea are la temelie ei legea dumnezeiască și caută să-i îndrume pe oameni la Dumnezeu. Este ușor de înțeles că pe cât de mare este frumusețea și vrednicia preoției pe atât de mari sunt și pericolele³⁰.

El este capabil să lase să se înțeleagă emoția sa ținând-o sub control, cât este totuși posibil. „Trebuie ca frumusețea sufletului preotului să strălucească în toate împrejurările din viața lui, ca să poată, în același timp, și bucura dar și lumina sufletele celor ce-l privesc³¹. E drept că se impune o anumită distanță interioară față de cel ce trăiește cu boala în corpul său, în ființa sa. Această relație duală este în situația de a deveni o relație în trei: bolnav, preot și Dumnezeu.

Este de preferat să nu fie acceptat acest angajament atâta timp cât este perceput ca o obligație mai mult sau mai puțin virtuoasă. Bolnavul va resimți povara acestei întâlniri forțate, va înțelege situații care nu-l bucură, cuvinte mai mult sau mai puțin moralizatoare, ce nu-l ajută în încercarea sa. În această lume din ce în ce mai secularizată, omul aflat în suferință se simte abandonat și sfâșiat de ofertele de servicii din ce în ce mai individualizate și strict specializate pentru rezolvarea oricărei probleme.

În sfârșit, toată motivația de complezență cu suferința este dăunătoare pentru că ea pune bazele unui angajament fără a realiza partea periculoasă a unei apropieri de suferință. Această relaționare este de suprafață, falsă și ne-productivă în ea însăși. Lipsa de tact în gestionarea redresării spirituale a bolnavului generează consecințe negative, dă naștere la drame. Omul se retrage în sine, își pune o mască bine întărită față de tot ceea ce vine din afara lui și astfel legătura cu orice altă persoană este întreruptă. În această situație persoana umană își trăiește durerea în singurătate, nelăsându-l pe celălalt să-l ajute și transformându-se într-un individ oarecare. Cui prodest?

²⁸ Antonie Plămădeală, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, p. 178.

²⁹ *Ibidem*, p. 178-179.

³⁰ Sfântul Grigorie din Nazianz, *op. cit.*, p.178.

³¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 78.

2. A trăi cu răbdare

Răbdarea este însușirea ce intră în acest mecanism încă de la început. Prezența ei este continuă și evidentă. Știe totuși să aștepte momentul potrivit care deschide adesea porțile unei apropieri de semen. Ea trece prin zămbet, blândețe, nu se miră de reacțiile provocate.

„Întru răbdarea voastră veți dobândi sufletele voastre”(Lc 21, 19), ne-a poruncit Mântuitorul Hristos, căci „prin multe necazuri se cade nouă a intra în Împărăția lui Dumnezeu”(F.A. 14,22.) În această Împărăție nu se intră cu mândria care ne învață să cârtim ci cu smerenia care ne îndeamnă să răbdăm. Răbdarea este una din virtuțile de cel mai mare folos pentru mântuirea omului. Ea se vădește a fi leac pentru toate bolile sufletului. Are o mare putere de ferire a omului de patimi fiind de mare folos în restabilirea sănătății sufletești.

„Omul care se poate menține treaz în toate lucrurile, care poate veghea zilnic, în turnul său de pază, la integritatea neprihănirii sufletului, acest om dinamic și pur, înarmat dar pașnic, sorbind deopotrivă, cu privirile înfiorate de mister, sublimul veșniciei și necesitatea clipei, acest om plăsmuit din carne și din duh, dar înduhovnicindu-și carnea, va face în mod precis un pas mai departe, va pune baza unei noi etape spirituale- răbdarea, ca unul care crede nemijlocit în Dumnezeuul răbdării și al mângâierii”³².

Din răbdare îi vine omului mângâierea de sus și bucuria cea duhovnicească. „Când se înmulțește răbdarea în sufletele noastre e semn că am primit în ascuns harul mângâierii. Tăria răbdării e mai mare ca gândurile de bucurie ce se ivesc în inimă”³³.

Care sunt exercițiile obligatorii datorită cărora răbdarea devine o dispoziție psihică evidentă?

„Păzirea poruncilor lui Dumnezeu și a credinței lui Iisus, acesta este secretul răbdării sfinților. Să fim atenți la calitatea credinței noastre, care trebuie să se asemene cu credința lui Iisus, ca să putem răbda îndelung, căci, altfel, și diavolii cred...și se cutremură (Iac 2,19).

- Aprofundarea Evangheliei, pentru ca prin răbdarea și mângâierea care vin din Scripturi (Rm 15, 4), să ne desăvârșim răbdarea. Respectarea Sfintei Scripturi, păzirea Cuvântului răbdării, în ceasul încercării, duce la biruința în răbdare.

³² Sergiu Grossu, *Chipul omului dinăuntru. În căutarea plenitudinii noastre spirituale*, Editura Duh și Adevăr, București, 1999, p. 75.

³³ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvintele despre nevoia*, în Filocalia 10, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 73.

- Răbdarea până la sfârșit, necunoscând intermitențele sau scuzele unor împrejurări excepționale: Veți fi urâți de toți pentru numele Meu; iar cel care va răbda până la sfârșit, acela se va mântui (Mt 10,22).

- Răbdarea totală, atunci când suntem în stare să răbdăm totul respectiv ocărăți fiind, binecuvântăm, prigonii fiind, răbdăm, huliți fiind, mângâiem (1 Co 4, 12-13) – dar toate să le răbdăm, ca să nu punem piedică Evangheliei lui Hristos (1 Co 9,12)³⁴.

Această virtute scoate la iveală și un alt registru: cel al compasiunii în care cel chemat de și prin Biserică „să se facă tuturor toate,” păstorul, se alătură suferinței bolnavului, cu respect, și nu se dezmințe pe perioada încercării. Viața și rugăciunile preotului îi vor permite acestuia să ia pe umerii săi, într-un anume fel și într-o oarecare măsură, această suferință, urmându-L pe Mântuitorul Hristos Cel care „a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat”(Is 53, 4).

Pustnicul Hristodul Atonitul obișnuia să spună de fiecare dată când era vizitat la chilia sa: „În zilele noastre trebuie neapărat să încercăm mai din greu să ajungem la răbdare. În trecut, sfinții se osteneau din greu pentru această virtute. Noi nu suntem în stare să egalăm asceza lor, dar cel puțin trebuie să ne străduim să avem ceva răbdare, ascultare și smerenie”³⁵.

3. A rămâne într-o ascultare discretă

Verbul *a asculta* este uneori denaturat de o folosire excesivă. Într-adevăr toate relațiile presupun o atenție sau alta, dar nici una nu se situează, în mod clar, pe ascultare, în cadrul bine precizat al științelor umane sau al îndrumării duhovnicești. „A asculta stă în a-și tăgădui cineva cu desăvârșire sufletul său, fapt arătat în chip vădit prin trup. Sau poate dimpotrivă, ascultarea este omorârea mădularelor printr-o cugetare vie. Este mișcare de neînțeles, moarte de bună voie, viață neiscoditoare, primirea primejdiei fără grijă, răspuns necăutat în fața lui Dumnezeu, netemere de moarte, primejdioasă plutire pe marea vieții”³⁶. În acest mediu al ascultării persoana îndrituită să însoțească și să îndrume își dezvăluie și își dezvoltă latura activă, participativă. Este angajat un real interes, o atenție susținută față de celălalt ca și o anumită distanță interioară pentru a nu se lăsa împiedicată de întrebări indiscrete, inutile sau chiar de întrebări prea rapide și inoportune.

De manieră frecventă, ascultarea autentică și discretă permite bolnavului să simtă că este cel în situația respectivă și să exprime faptul că este încercat de

³⁴ Sergiu Grossu, *op. cit.*, p. 84.

³⁵ Arhimandritul Ioannikios Kotsonis, *Patericul Atonit*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000, p. 143.

³⁶ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Străniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1992, p.78.

suferințe, de bucurii și, uneori, de întrebări. El este sigur că vorba sa va fi auzită pentru el însuși, cu partea sa de confidențe într-adevăr respectate care nu vor fi denaturate. De altfel persoana bolnavă poate mărturisi ceea ce ea experimentează zi de zi, ceea ce îndură și nu îndrăznește să spună: *Cea mai grea este singurătatea*. Nu mai există familie, prietenii s-au retras sau n-au fost niciodată iar Biserica și Dumnezeu nu mai sunt demult între preocupările lui. Sau în altă situație, un om aflat, din punct de vedere intelectual, peste medie, luptând din toate puterile, contra unui cancer îngrozitor, a mărturisit preotului suferința sa în următorii termeni: *Cel mai greu este de a nu ști sensul: este ca o viață trăită într-un no man's land* El nu îndrăznește să se deschidă apropiaților săi de teama de a nu le înmulți acestora grijile. Invitându-l cu discreție să explice puțin cuvintele sale, îndrumătorul spiritual îi permitea să se despovăreze. Greutatea sa devenea atunci mai puțin dificilă pentru că omul n-o mai purta singur. „Se înșeală pe ei înșiși acei ascultători care simțind pe povătuitor că se înconvoaie și se pleacă ușor spre dorințele lor, îi cer ascultări după voia lor. Căci primindu-le pe acestea, se știe în chip neîndoielnic faptul că au căzut... Ascultarea este înstrăinarea de făcărnicie și de dorințele sale, a celui ce o împlinește”³⁷

Această ascultare trăită în credință îi îngăduie fiecăruia să spună: ce ești tu, ce spui tu are importanță pentru mine „Din ascultare se naște smerenia, din smerenie nepătimirea...Drept aceea, nimic nu ne va împiedica să spunem că din ascultare se naște nepătimirea prin care vine culmea smereniei”³⁸. În felul acesta ascultarea este întărită de Sfânta Scriptură: *Tu ai un preț în ochii mei și eu te iubesc.* (Is 43, 4).

4. A dori să trăiești în smerenie

Doar într-o astfel de atmosferă poți să îndrumi și să susții un bolnav. Ea îți va permite să recunosc totală mea ignoranță vis a vis de alții, despre care eu nu știu nimic sau atât de puțin, pentru care eu nu pot nimic sau atât de puțin, cu condiția de a nu căuta să am influență asupra lui prin seducție sau tentație de putere. „Imitați albinele, culegeți de peste tot dulceața smereniei. Mierea este dulce; smerenia are gust de Dumnezeu, ea face să-l poți gusta pe El”³⁹.

Această calitate a omului atât de dificilă este, probabil, cheia prezenței în jurul bolnavilor. Adesea noi suntem ca albinele și ne mișcăm în jurul lor, în zadar pe semne dacă mierea nu este încă gata. Această atitudine ia întreaga sa dimensiune în Cel care ne-a arătat nouă calea: „Luați jugul meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima” (Mt 11, 29).

³⁷ *Ibidem*, p. 124.

³⁸ *Ibidem*, p.113.

³⁹ Pere M. Eugene, *Je veux voir Dieu*, Bourges, Editions du Carmel, 1988, p. 99

Este posibil să dorești și să ceri să ai doar o mică parte din această calitate spirituală niciodată atinsă. Uneori noi trecem alături de esențial fără să știm că nu există dragoste adevărată în afara acestui spațiu de atitudine. „Smerenia a fost calitatea care L-a făcut pe Iisus atractiv tuturor celor care L-au cunoscut. Întruparea n-ar fi avut loc fără ca Iisus să Se fi smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte” (Fil 2, 8). Această credință creștină fundamentală evidențiază faptul că smerenia nu este o virtute pe care oamenii și-o pot făuri singuri. Ea e u n dar de la Dumnezeu care incununează toată bunătatea unei persoane⁴⁰. Smerenia în jurul bolnavilor creează acel cadru în interiorul căruia cel în suferință, în urma unei secvențe doar, ia putere și claritate, spunând: Îți mulțumesc că ai stat puțin cu mine. Între cel încercat și cel ce se pune la îndemâna lui se statornicește un climat de recunoștință și recunoaștere. Este mulțumirea pentru un act jertfelnic în numele lui Hristos dar și recunoașterea faptului că Hristos Însuși se oferă pe Sine, ca exemplu, ca sursă. „O expresie superbă a relației omului cu Dumnezeu ca îndrăzneală totală față de Dumnezeu este cuvântul teologic contemporan al unui extrem de curajos călugăr de la Muntele Athos care întrebat fiind „dar dacă Dumnezeu te va condamna la iad, tot așa o să-L mai iubești?” nu elimină varianta de a intra dar declamă cu un optimism debordant: „Cum, pe mine să mă trimită Dumnezeu în iad? Nu știi că am două brațe minunate: smerenia și dragostea nefățarnică față de Dumnezeu? Și cu aceste două brațe mă voi agăța așa de tare de El încât dacă m-ar trimite în iad am să-L trag și pe El în iad cu mine!”⁴¹. Găsim aici o mostră de „îndrăzneală a iubirii”⁴².

Se poate întâmpla ca persoanele bolnave, familiile lor și uneori un membru al personalului de îngrijire să privească pe preot cu desconsiderare, să-i refuze, categoric, ajutorul sau să-l trateze cu violență, nu neapărat fizică, toate acestea datorită convingerilor și misiunii sale, greșit interpretate. Cu calm acesta va rămâne sau, în funcție de circumstanțe, se va retrage fiind încrezător că va veni ziua când dialogul, dătător de speranță și încredere, va fi posibil, va fi dorit și chiar solicitat. Reținerea, respectiv retragerea vor fi ghidate de răbdare, încredere, smerenie și rugăciune. „Nimic nu întraripează așa de mult sufletul oamenilor către dragostea lui Dumnezeu și către iubirea de oameni ca smerita cugetare, umilința și rugăciunea curată. Cea dintâi le frânge duhul, îi face să le izvorască pâraie de lacrimi și aducând puținătatea omenească sub ochi, îi învață să-și cunoască măsurile lor. A doua curățește mintea de cele

⁴⁰ Nicolas Stebbing, *Purtătorii Duhului. Duhovnicie și duhovnici în Ortodoxia românească de azi*, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 80-81.

⁴¹ *Fapte minunate de la părinții atoniți*, Editura Episcopiei, Roman, 1994, p. 293.

⁴² Preot Prof. Dr. George Remete, *op. cit.*, p. 47.

materiale și luminează ochii inimii și face sufletul întreg luminos. Iar cea din urmă unește pe om întreg cu Dumnezeu și-l face să petreacă împreună cu îngerii, să guste dulceața bunătăților veșnice ale lui Dumnezeu și, aprinzându-l de iubire, îl înduplecă să îndrăznească să-și pună viața pentru prietenii săi⁴³.

Opțiunea și rămânerea preotului în acest spațiu al regăsirii, îndrumării și acompanierii bolnavului este reclamată cu adevărat a fi o prioritate în cadrul activității sale pastoral-duhovnicești. Astăzi când societatea deversează pe marea vieții omului atâtea reziduuri și când contaminarea acestuia este posibilă aproape la tot pasul, Biserica rămâne consecventă învățăturilor Mântuitorului Hristos, în primul rând și apoi tradiției sale de a fi mereu în mijlocul oamenilor, de a fi conectată la evenimentele din viața lor și mai ales de a fi aproape de ei în momentele de cumpănă, de boli și suferințe. Biserica, prin definiție, a fost și rămâne instituția unde vindecarea este fie o minune, fie un fapt cotidian, tămăduirea spre îndreptare și spre mântuire, rămânând scopul său.

Abstract: The human being, after the fall from Paradise, has descended and remained in a space where they have to deal with illness, illness which is inevitably linked to the human condition. God allows illness. This is perceived by Christians as a test to their faith, a way to strengthen their faith and hope in God, as well as punishment for their sins and a way to raise, to recover and restore themselves. The certitude of powerlessness is only dethroned by the hope in the help of the human professional but especially in that of the divine support. The Church, through its work and the persons it has invested with priestly authority, becomes the repository of the most efficient healing tools. Caring for the sick is one of the most important aspects of priests' pastoral and missionary work. The ideal solution to all problems is following the Incarnate Christ. The belief in the Embodiment of God proves to be the only authentically divine theological concept, the only one picturing an approachable God, a God for man, namely the God of Absolute Love. Participation in such extraordinary work requires that those who have been called possess all what is needed, namely the calling, skills and qualities, in order to be able to open to their work, to reveal their aspirations, to know the purpose and to accomplish it. The priests' choice and their decision to remain in a space where they help the sick rediscover themselves, where they guide and accompany them on their way is undoubtedly their true pastoral and spiritual priority.

⁴³ Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, în *Filocalia*, volumul VI, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1992, p. 272-273.

Studiu de aghiologie argumentând canonizarea oficială a Sfinților Simeon și Amfilohie de la Pângărați

Ierom. Dr. Vasile BÎRZU

Prezentul studiu cu caracter istoric și aghiografic izvorăște din necesitatea de a fi prezentate științific, printr-o încadrare contextuală în epocă, viețile a doi importanți sfinți români, Sfinții Simeon și Amfilohie de la Pângărați, ce au fost considerați ca atare în trecut, fiind cinstiți cu zi de prăznuire și cu citirea vieților lor în trapeză și la strană până la începutul secolului al XIX-lea.

Cunoscută în Cronice și Letopisește drept ctitorie a voievodului Alexandru Lăpușneanu, Mănăstirea Pângărați, asemeni multor altor mănăstiri din Moldova întemeiate odată cu răspândirea formelor de viață isihastă în veacurile XIV-XV, își are originile în ceea ce la început a fost o sihăstrie, un loc de nevoiță și închinare al unui călugăr pustnic sau eremit, întemeietorii, Sfinții Cuvioși Simeon și Amfilohie a căror recanonizare oficială o susținem, fiind cu mare probabilitate ultimii, cunoscuți actualmente din sursele scrise, dintr-un șir de sihaștri ale cărui urme se pierd în negura începuturilor epocii medievale a Țării Moldovei. Acest fapt îl susține istoricul Nicolae Iorga care considera că numele de „Pângărați” provine de la un posibil călugăr Pangratie care „se pare, a fost un pustnic de demult, dând numele pârâului din apropiere”, pe locul de astăzi al mănăstirii existând odată, în opinia renumitului istoric, „un sat al lui Pancrațiu sau Pangratie, cum se zice după grecește, care în formă ungurească era Pongracz, iar în cea românească vocalizată Pângărați, fără nici un amestec al unei idei de pângărire...”¹. Această ipoteză, deși în principal cu suport filolo-

¹ Nicolae Iorga, *Încă o ruină de istorie și artă sub ochii noștri nesimțitori*, Ziarul Avântul, 1939; originea numelui locului prin „pângărirea” lui de către turci la 1476, e îndoielnică pentru că turcii de fapt au ars biserica de lemn a lui Simeon, iar memoria unei populații locale care să fi pus totuși acest nume locului în acele timpuri nu exista, neexistând nici un sat în vecinătatea imediată a mănăstirii, așa cum confirmă sursele istorice; afirmația existenței unui sat în vechime cu acest nume e infirmată de Ilarie Lupașcu care ne spune că abia Arhimandritul Barnaba a întemeiat satul Pângărați.

gic și confirmată parțial de prima menționare scrisă a localității Pângărați, în actul de donație pe care Petru Șchiopu îl face, la anul 1576, mănăstirii Bistrița², plasează, așadar, începuturile viețuirii isihaste în vatra mănăstirii Pângărați înainte de primii întemeietori cunoscuți, Sfinții Simeon și Amfilohie. În perspectiva acestei ipoteze Cuviosul Simeon, probabil retrăgându-se la Pângărați, în locul de sihăstrie al acestui înaintaș al său, Pangratie, nementionat, însă, de nici o sursă istorică, nici măcar de Cuviosul Amfilohie în discuția sa cu Voievodul Alexandru Lăpușeanu prezintă în actul *Cuvântul pentru zidirea Mănăstirii Pângărați* redat mai jos. Totuși am considerat necesar de menționat această ipoteză pentru că, în mod real, toponimul *Pângărați* e prea specific pentru a avea altă origine decât cea intuită de istoricul N. Iorga și apoi, e cel mai sugestiv pentru modul de formare a vetrelor mănăstirești și ale satelor în acea perioadă în care a fost întemeiată și Mănăstirea Pângărați.

Întemeierea propriu-zisă a vetrei mănăstirii a avut loc în vremea lui Ștefan cel Mare și Sfânt care, în 1461, îl ajută pe sihastrul Simeon să înalțe o biserică de lemn pe locul unde acesta se nevoise din anul 1432, de când plecase de la Mănăstirea Bistrița. Distrusă de turci în 1475-1476, pe locul acestei biserici va zidi, peste 100 de ani, la 1561, Alexandru Lăpușeanu biserica actuală, de piatră, a mănăstirii, incluzând de fapt la subsolul acesteia bașca sau grota în care primii doi sihaștri cunoscuți își săvârșeau jertfa duhovnicească de rugăciune și nevoință ascetică. Odată devenită Mănăstire, „ruga” voievodală de la Pângărați a cunoscut și după primii voievozi și sihaștri întemeietori perioade de înflorire prin urmașii voievozi sau boieri cucernici ce au continuat să o înzestreze sau să îi întărească daniile, din evenimentele ctitoricești din Evul Mediu fiind demn de menționat reparația acoperișului bisericii și construirea unei noi eclesiarhii la anul 1642 de către vistiernicul Dimitrie Șoldan, cumnatul Voievodului Vasile Lupu. Drama mănăstirii a început exact după restaurarea ei în anii 1850-1860, de către Arhimandritul Barnaba, odată cu legea secularizării din decembrie 1863 când, confiscându-i-se proprietățile funciare, o parte din obște se retrage la schitul Tarcău, recent ctitorit atunci pe terenul Mănăstirii. Ea se continuă apoi timp de peste un secol, până în 1990, locașului mănăstirii dându-i-se succesiv utilitatea de „pușcărie”, în 1872, de spital de campanie în 1914, de spital TBC în 1918, de schit al Mănăstirii Secu în 1928, de depozit de muniție și cazarmă militară în 1938, de temniță împotriva opozițiilor comunismului după război în perioada naționalizării și colectivizării, de stațiune de

² E vorba de actul de danie din 16 Iulie 1576 (7084), dat de voievod egumenului Theodosie, al mănăstirii Bistrița, în care se delimitează hotarul pădurii acesteia de un stejar în care se aflau încrustate sau poate crescute natural cruci: „la Pângărați dintru un stej <a> r, ci esti într-insul cruci”, cf. DÎR.

cercetări biologice, geologice și geografice în 1956 și de depozit de plante medicinale din 1980 până în 1990.

Documentele ce oferă datele necesare inițierii procesului de canonizare oficială a Sfinților Simeon și Amfilohie de la Pângărați sunt două „istoricuri” ale mănăstirii scrise de Cuviosul Arhimandrit Barnaba și de Ieromonahul Ilarie Lupașcu, dar mai ales importantul text aghiografic de la 1570, monument în același timp de limbă românească veche, anume *Cuvântul pentru zidirea sfintei mănăstiri Pângărați*, păstrat într-un manuscris copiat la mănăstirea Bisericiani în 1809, cuprinzând însemnările ieromonahului Anastasie de la mănăstirea Moldovița, care redă cele auzite de la Cuviosul Amfilohie, cel de al doilea stareț al mănăstirii Pângărați, înainte de mutarea sa la cele veșnice, cu privire la întemeierea Mănăstirii.

Informațiile din acest ultim document sunt preluate, fie direct, fie din tradiția orală, de celelalte două „istoricuri”, *Cuvântul pentru zidirea sfintei mănăstiri Pângărați* fiind, de fapt, unul din primele și puținele texte păstrate de aghiografia veche românească, așa cum îl califică istoricul Petre Șt. Năsturel, care îi și asigură ediția critică.¹ Pentru mai multă elocvență și putere de convingere în sprijinul inițiativei de canonizare oficială a Sfinților Cuvioși a căror viață o redau, reproducem integral la sfârșitul prezentului studiu aceste documente ca unele ce afirmă clar memoria tradiției vii a Bisericii ce i-a considerat și i-a cinstit ca sfinți pe acești Cuvioși Părinți.

Analiza și prezentarea de mai jos a vieților acestor doi importanți întemeietori ai vieții de sfințenie pe aceste meleaguri moldave, Cuvioșii Simeon și Amfilohie de la Pângărați, sperăm că va întregi mai mult portretul lor istoric și sfânt, reliefând un plus de informații în sprijinul afirmării sfințeniei lor și, ca atare, a canonizării lor. Alături de viețile acestor sfinți, atât pentru a întregi portretul istoric al epocii, cât și, prin comparație, pe cel al sfinților, va fi prezentat, atât cât privește întemeierea Mănăstirii Pângărați al cărei principal ctitor a fost, portretul binecredinciosului voievod Alexandru Lăpușneanu, atât cu scopul de a restaura imaginea complexei și zbuciumatei sale personalități istorice deformată prin nuvela ce-i poartă numele a scriitorului Costachi Negruzzi, cât și pentru a prezenta, pur și simplu, un model de raportare față de idealul sfințeniei al unei personalități istorice, consacrate pentru a sluji binele obștesc ca domnitor.

Sihastrul Simeon. Starețul mănăstirii din anul 1867, Cuviosul Arhimandrit Varnava, în al său *Scurt istoric* al Mănăstirii, scris în anul 1857 la cererea Mitropoliei Moldovei, ne spune că „la anul 6940=1432, în zilele lui Iliș voievod, fiul lui Alexandru voievod cel Bun a venit de la monastirea

¹ P.S. Năsturel, „Le Dit du monastere de Pângărați. Premieres recherches”, în Buletinul Bibliotecii Române. Institutul Român de Cercetări, vol. X (XIV) – Serie nouă, Freiburg, 1983.

Bistriței, un monah cu numele Simioan, smerit și mărturisit cu fapte bune și dorind de viață pusnicească a lăcuit în codrii pustii pe coasta muntelui numit Părul, aproape de pârâul cu numele Pangărați, unde acum este monastirea cu acest nume, și locul s-a numit sihăstria lui Simioan.⁴

Această relatare e confirmată de o sursă mult mai veche despre istoria mănăstirii, anume de *Cuvântul pentru zidirea sfintei mănăstiri Pângărați* scris de Cuviosul Anastasie de la Moldovița, pe la anul 1570, unde ni se relatează dialogul dintre domnitorul Alexandru Lăpușneanu și Cuviosul Amfilohie, starețul Mănăstirii din prima jumătate a veacului al XVI-lea: „Și apoi au întrebat pre sfântul stariț marele voevod Alexandru, fost-au înainte vreamă, și mai înainte de tine, viețuitori călugări (pe locul) acesta, au n'au fost? Iar el pre amăruntul i-au povestit pentru viața sfântului Simon preotul, și cum că avea Biserică mititică de lemn întru numele sfântului Dimitrie izvorătorul de mir, făcută de bătrânul Ștefan Voevod, și spurcații Turci o au ars, când au venit la Valea Albă”.

Tot în acest *Cuvânt pentru zidirea sfintei mănăstiri Pângărați*, Cuviosul Anastasie de la Moldovița ne relatează despre arătarea în vis către Voevodul Alexandru Lăpușneanu a Sfântului Mucenic Dimitrie poruncindu-i: „să zidești întru numele meu biserica, pre locul unde am avut mai înainte făcută de bătrânul Ștefan voevod, în zilele starițului Simeoan ieromonah, pe care o au ars spurcații Turci, când au venit în pământul acesta ticălos cu războiu asupra lui Ștefan voevod, și l'au biruit la Valea Albă”⁵.

Starețul Varnava, în același scurt istoric, ne relatează despre împrejurările în care s-a construit această primă biserică de către Voevodul Ștefan cel Mare: „Iar la anul 6969=1461, sihastrul Simioan, cu bani de la Ștefan voevod cel Mare, a făcut biserică de lemn, și prin arătarea ce i s-a făcut în vedenie, a așezat hramul sfântului și slăvitului marelui mucenic Dimitrie izvorătorul de mir”, confirmându-ne, însă cu o datare istorică eronată, faptul că această biserică a fost arsă de către turci: „iar la anul 6992=1484 în vremea războiului de la Valia Albă a ars biserica acea de lemn”⁶.

Analiza acestor puține și nesigure date istorice împreună cu cele ce au supraviețuit în cronici sau au fost transmise din memorie în scurtele istorii

⁴ V. Cădere, „Însemnări despre mănăstiri” MMS, nr. 9-10, 1964, p. 515-516. «Muntele lui Simon» ca toponim al «muntelui Pârul, aproape de pârâul Pângărați» unde a sihăstrit cuviosul Simeon, e menționat într-o mărturie hotarnică făcută mănăstirii Bisericiani la 24 aprilie 1520, (cf. DIR. A, XVI/1, p. 595-596) document care, deși considerat de experți un fals, afirmă totuși prin vechimea sa, existența reală a acestui toponim.

⁵ „Cuvânt pentru zidirea Mănăstirii Pângărați”, în P. Năsturel, „Le Dit du Monastere de Pângărați”, în „Buletinul Bibliotecii Române”, Germania, vol. X (XIV), serie nouă, 1983, Freiburg, 1983.

⁶ Arhim. Varnava, „Scurt istoric al M-rii Pângărați” MMS 9-10, 1964.

intocmite la diferite date de stareții mănăstirilor Bistrița, Bisericiani, Pângărați, ne permit formularea a două principale ipoteze privind începutul și perioada vieții sihăstrești a Cuviosului Simeon în vatra viitoarei Mănăstiri Pângărați, în ambele profilându-se rolul viețuirii sihăstrești din vatra Mănăstirii Bistrița, una din marile ctitorii voievodale din secolul al XV-lea, ce a format spiritual, direct sau indirect, pe întemeietorul Mănăstirii Pângărați, Sfântul Cuvios Simeon. Ambele ipoteze afirmă întemeierea sihăstriei Pângărațiului „la anul 6940 = 1432, în zilele lui Iliș voievod, fiul lui Alexandru voievod cel Bun”.

O primă ipoteză, susținută de Părintele Ieromonah Ioanichie Bălan, face din Cuviosul Simeon un ucenic indirect al Sfântului Iosif de la Bisericiani, a cărei viață e pusă cândva, probabil la începutul veacului al XV-lea, când acesta se întoarce din pustiul Iordanului unde sihăstrise împreună cu cei 17 ucenici ai săi (15 români și 2 greci), din cauza năvălirilor arabilor asupra Locurilor Sfinte. Însă plasarea vieții Cuviosului Iosif „în ajunul vieții lui Ștefan Voievod cel Mare”⁷, deci probabil pe la anul 1430, iar a morții lui pe la sfârșitul secolului al XV-lea, face pe Cuviosul Iosif contemporan cu Cuviosul Simeon de la Pângărați, foarte probabil Cuviosul Simeon de la Pângărați fiind aceeași persoană cu primul din cei 17 ucenici ai Sfântului Iosif de la Bisericiani, Simon, menționat în *Pomelnicul ctitoricesc al Mănăstirii Bisericiani*. Această ipoteză e întărită de toponimele munților, poienelor și pâraielor din zonă, ce amintesc, așa cum arată Părintele Ioanichie Bălan, de ucenicii Sfântului Iosif de la Bisericiani⁸, vârful Simon și vârful Păru (de la numele Pir, al unuia din ucenicii greci ai Sfântului Iosif) fiind și acum în imediata vecinătate a actualei mănăstiri Pângărați. În sprijinul acestei ipoteze vine și numele de Simon iar nu Simeon al Cuviosului Simeon, transmis în *Cuvântul...* Cuviosului Anastasie de la Moldovița.

Cea de a doua ipoteză o infirmă pe prima făcând din Cuviosul Simeon de la Pângărați un fiu direct al Mănăstirii Bistrița „născut pe la începutul secolului al XV-lea, într-un sat din apropierea orașului Piatra Neamț numit în trecut Târgul Pietrei, pe când conducea Țara Moldovei evlaviosul domn Alexandru cel Bun”⁹, însă fără a fi influențat de Sfântul Iosif de la Bisericiani sau de ucenicii acestuia, pentru că viața Sfântului Iosif la Bisericiani, „după întoarcerea în Moldova de frica otomanilor, cu toată «cimotoia» călugărească” din pustia Iordanului, ar fi plasată după căderea Constantinopolului (1453), cândva între „anul 1498, când a pus temelia schitului [Bisericiani] cu ajutorul lui Ștefan cel

⁷ Cf. *Istorie pe scurt a monastirei Bisericiani*, Arh. St. Iași, Fond Mitropolia Moldovei, dosar 10/1957, fila 84, publicat în MMS 9-10, 1964.

⁸ Ierom. Ioanichie Bălan, *Pateric românesc*, București, 1980, p. 81. și *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, p. 316.

⁹ *Ibidem*.

Mare", și anul 1535, când a răposat.¹⁰ Această ipoteză e susținută de mențiunea lacunară și nesigură rezultată din formularea deficitară din *Istoria pe scurt a monastirei Bisericiani*, conform căreia „Fondatorul monastirii Bisericiani este un ieromonah și stareț Iosif, venit în Moldova de la Iordan cu câțiva ucenici ai săi, (ce nație a fost acest om n-am putut afla) și așezându-se în munții aceștia cam în ajunul vieții lui Ștefan Voievod cel Mare, căci curând a răposat eroul moldovenilor Ștefan Marele”¹¹.

Mai veridică dintre aceste două ipoteze e cea de a doua, pentru că nu se explică cum evlaviosul domnitor Ștefan cel Mare a ctitorit la anul 6969=1461 o Biserică de lemn Cuviosului Simeon la Pângărați, ignorând total personalitatea Sfântului Iosif de la Bisericiani care a adus din Țara Sfântă regula viețuirii achimite, inițiind împreună cu ucenicii săi o adevărată emulație spirituală, așa cum subliniază și Părintele Ioanichie Bălan¹². Rezultă de aici, de fapt, că, probabil, Sfântul Iosif în tinerețe, înainte de a pleca în pustiul Iordanului, a putut fi ucenicul Cuviosului Simeon de la Pângărați sau cel puțin a putut auzi de viețuirea sfântă și minunată a acestuia, iar nu invers, așa cum susține Părintele Ioanichie Bălan¹³. În varianta plasării viețuirii Sfântului Iosif între anii 1430 și 1500, Cuviosul Simeon nu putea fi ucenic al Sfântului Iosif pentru că nu avea efectiv când. Cu siguranță că Sfântul Simeon s-a născut cândva la sau înainte de 1400, formându-se duhovnicește de mic copil în climatul isihast inspirat de „călugării sihaștri ce locuiau platoul lui Petru Rareș și muntele Simon încă din secolul al XIV-lea”¹⁴, astfel încât, la anul 1432 a putut primi, probabil de la aceștia, binecuvântarea de a merge în pustie, fiind la o vârstă a maturității și bărbăției duhovnicești. Prin 1476, Cuviosul Simeon trebuie să fi fost destul de înaintat în vârstă de vreme ce surghiunul provocat de victoria parțială a turcilor la Valea Albă i-a adus moartea.

Din analiza acestor ipoteze, formulate, ce-i drept, pe baza datelor provenind din surse istorice secundare și relativ științifice, putem concluziona că

¹⁰ Partenie Arhimandrit, *Okire istorică asupra fondărei monastirei Bisericiani și câteva cuvinte despre monastirile zise închinare cu tablou al bisericii bine litografisite* – București, Tip. Oprea Demetrescu, 1863.

¹¹ Cf. *Istorie pe scurt a monastirei Bisericiani*, Arh. St. Iași, Fond Mitropolia Moldovei, dosar 10/1957, fila 84, publicat în MMS 9-10, 1964, p. 518.

¹² Ierom. Ioanichie Bălan, *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, p. 316.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Protos. Ioanichie Bălan, *Mănăstirea Bistrița*, monografie, 1986, p. 6-7, unde se descriu împrejurările întemeierii Mănăstirii Bistrița „prin osărdia ieromonahului Pafnutie, a ucenicului său, monahul Leontie, și a popii Ion Birașă” înainte de primii ei domnitori întemeietori Petru I, Ștefan și Roman Mușat, deci în secolul al XIV. Cuviosul Simeon poate s-a născut și a crescut în unul din „cele două sate date de Petru Voievod Mănăstirii Bistrița, pe care Mitropolitul Iosif al Moldovei le reinnoia ca danii mănăstirii la 7 ianuarie 1407. Cf. *Ibidem*.

Cuviosul Simeon, întemeietorul vetrei viitoarei Mănăstiri Pângărați, nu a fost ucenic al Sfântului Iosif de la Bisericiani, ci că „a venit de la monastirea Bistriței la anul 6940=1432, în zilele lui Iliăș voievod, fiul lui Alexandru voievod cel Bun”¹⁵, ca sihastru în pădurea de pe valea pârâului Pângărați, ducând o viață autentică de nevoițe duhovnicești în cei aproape 30 de ani dintre 1432 și 1461, desăvârșindu-se astfel ca personalitate duhovnicească ce a atras atenția, dragostea și respectul duhovnicesc al marelui domnitor, pe care l-a determinat astfel să-l ajute cu bani pentru construirea primei biserici de lemn care, după cum am văzut, a fost distrusă de turci după lupta de la Valea Albă.

După cei 29 de ani petrecuți singur și fără biserică, făcându-și rugăciunile în bașca din stânca pe care va fi zidită actuala biserică monument, Cuviosul Simeon trăiește împreună cu obștea o viață chinovial eremitică până în anul 1476, când e nevoit să plece în surghiun. Împrejurările care au determinat acest surghiun al întregii obști a Cuviosului Simeon le aflăm din *Cuvântul...* Cuviosul Anastasie, care spune că turcii „toată țara o au ars și au robii și mulțime fără de număr de noroade au luat cu dâșii robi și de atunci s-au început a li se da bir. Și de la acel războiu deabia sângur Ștefan voievod a scăpat și au fugit cu puțini ostași, pentru păcatele bieților creștini”¹⁶.

Din relatarea Cuviosului Amfilohie expusă de Cuviosul Anastasie am putea crede că moartea Cuviosului Simeon s-ar fi petrecut în Mănăstirea Cașeva, imediat după lupta și campania de la Războieni (26 iulie-16 august 1476), după care Ștefan cel Mare aduce moaștele Cuviosului Simeon, în procesiune, în cetatea de scaun a Sucevei: „Iară acel stariș Simon, împreună cu ucenicii săi, au scăpat în țara Ungurească la cetatea Gurghiu, la mănăstirea Cașiva”¹⁷, unde iaste hramul Adormirea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu, și acolo s’au pristăvit și s’au îngropat de ucenicii lui cu cinste. Și apoi, după ce s’au întors Turcii și s’au potolit vrajba robiei și s’au făcut pace, atunci au trimis Ștefan Voievod și i-au adus sfintele lui moaște într’o raclă cinstită și le ținea în vistieria Sa cu cinste”¹⁸.

Însă o analiză mai atentă ne va revela perioada și data exactă a bejeniei obștii și a morții Cuviosului Simeon. Cuviosul Varnava, care probabil nu deținea textul *Cuvântului...* Cuviosului Anastasie, ci doar unele date din tradiția orală sau din alte documente necunoscute (el scrie «istoria în scurt a monastirii Pingarații, adunată din istoria pe larg (despre care nu se știe nimic - n.n.), ce se

¹⁵ Arhim. Varnava, „Scurt istoric al M-rii Pângărați” MMS 9-10, 1964, p.518-519.

¹⁶ „Cuvânt pentru zidirea Mănăstirii Pângărați”, în Petre S. Năsturel, *op. cit.* p. 393.

¹⁷ Cașva - U(ngur) Kăsva localitate atestată în 1453 regiunea Reghin, R. Mureș Autonomă Maghiară, Coriolan Suciu - *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, vol. I, p. 122 localitatea Gheorgheni e atestată la 1333, p. 257; Mănăstirea Cașeva a fost reîntemeiată din anul 1996, la 20 km de localitatea Reghin, având însă doar un singur viețuitor.

¹⁸ Petre S. Năsturel, *op. cit.*, p. 396.

păstrează la această monastire»), ne spune, datând greșit anul luptei de la Războieni, că „la anul 1484, în vremea războiului de la Valea Albă a ars biserica aceea de lemn, iar sihastrul Simioan, împreună cu toți călugării s-au dus în țara ungurească, la cetatea Gurghia (actualul oraș Gheorgheni) și s-au sălășluit în monastirea Cașăva, unde s-a și săvârșit din viață”¹⁹.

Această datare eronată a anului (1484 în loc de 1476) acestei lupte, de care e legat surghiunul obștii Cuviosului Simeon, coroborată cu relatarea cuviosului Barnaba că „după încetarea războiului, călugării au venit iarăși la urma lor și au petrecut 24 ani (între 1484 și 1508) fără cîrmuitor”, până în anul 1508, când „a venit starețul Amfilohie de la monastirea Moldovița, pe care cu toții l-au ales de ocîrmuitor”, ne-ar putea determina să credem că Cuviosul Simeon e posibil să fi murit în anul 1484, iar ultimii 8 ani ai vieții sale, între 1476 și 1484, i-ar fi petrecut la Mănăstirea Cașeva din cetatea Gurghia. Ipoteza nu e veridică, întrucît e puțin probabil ca Cuviosul Simeon să nu se fi întors „la urma sa”, unde sihăstrise atîta timp și se învrednicise de a vedea în vedenie pe Sfîntul Mare Mucenic Dimitrie. Cuviosul Anastasie de la Moldovița ne dă de înțeles că aducerea moaștelor Cuviosului Simeon de la Cașeva la Suceava a avut loc imediat după terminarea luptei, ceea ce nu se putea întîmpla, trebuind a fi îngropate după rînduială, iar o dată îngropate lăsate să se vadă dacă putrezesc. Probabil, datorită transmiterii pe cale orală a datelor, Cuviosul Barnaba redă o tradiție ce asociase inconștient data luptei de la Valea Albă în preajma căreia a murit și Cuviosul Simeon, cu data mutării moaștelor acestuia, sfîrșitul anului 1484 fiind, de fapt, timpul aducerii moaștelor Cuviosului Simeon de la Cașeva la Suceava, fiind al 8-lea după înmormîntarea sa și primul după dezgroparea sa la 7 ani de la data adormirii în Domnul, când probabil i-a fost descoperit trupul neputrezit, fapt ce l-a determinat pe Ștefan cel Mare să-i „aducă sfintele lui moaște într’o raclă cînstită și [să] le țină în vistieria Sa cu cînst”. Posibilitatea ca trupul Cuviosului să nu fi fost nici măcar îngropat, e exclusă deoarece chiar Anastasie, mult mai aproape în timp de evenimente, ne dă de înțeles că ucenicii i-au îngropat trupul cu cînst, iar voievodul Ștefan a îngropat la rîndu-i moaștele Cuviosului în cetatea Sucevei, după ce mai întîi a „oprit o parte pentru blagoslovenie”.

Mica neconcordanță de doi ani (1508-1510) a acestor date (1484+24 ani fără povăzuitor = 1508, începutul stăreției lui Amfilohie la Pîngărați) la Cuviosul Barnaba, cu cele date de Anastasie despre următorul stareț întemeietor al Mănăstirii, Cuviosul Amfilohie, (1570 anul morții acestuia – 4 ani petrecuți de Cuviosul Amfilohie în Mănăstirea sa de metanie, Moldovița, la sfîrșitul vieții după perioada stăreției = 1566; 1566 – 56 ani, perioada păstoririi obștei de la Pîngărați = 1510, începutul stăreției la Pîngărați) se explică prin plasarea datelor morții Cuvioșilor Simeon și Amfilohie la sfîrșitul anilor 1476 și respectiv 1570, precum și a intrării în stăreție a Cuviosului Amfilohie cîndva în cursul

¹⁹ Archim. Varnava, *Scurt istoric al M-rii Pîngărați* MMS 9-10, 1964, p. 516.

anului 1509, cei 56 ani de stăreție ai Cuviosului Amfilohie fiind numărați cu aproximare de Cuviosul Anastasie din 1509-1510 până în 1566. Deoarece anul 1570 ca dată a trecerii Cuviosului Amfilohie la cele veșnice nu poate fi greșit, (Cuviosul Anastasie scriind *Cuvântul...* său povestit de însuși Amfilohie chiar la sfârșitul vieții lui), cei 24 de ani ai petrecerii obștii simeoniene fără povățuitor, „la urma lor” veche, dacă am vrea să punem de acord, cât de cât, relatările celor doi aghiografi istorici, ar trebui să fie 34 (1476 întreg - 1509-1510). Cu siguranță a existat o eroare de copist de-a lungul timpului, produsă prin copierea succesivă a *Cuvântului...* Cuviosului Anastasie ce s-a citit ca text aghiografic în numeroase Mănăstiri până în secolul trecut. Deci cu siguranță Cuviosul Simeon a murit și a fost îngropat în perioada august-decembrie 1476, iar moaștele lui au fost aduse de la Mănăstirea Cașeva din cetatea Gurghiu în Cetatea Sucevei, tot în aceeași perioadă a anului 1484, ucenicii Cuviosului trăind fără povățuitor 34 ani (1476-1510) după întoarcerea lor din surghiun.

Cuviosul Anastasie de la Moldovița ne relatează despre un adevărat cult pe care Voievodul Ștefan cel Mare și Sfânt îl practica față de moaștele Cuviosului Simeon. El ne spune că „apoi, luând o parte din sfintele lui moaște, le-au poprit pentru blagoslovenie, și cu arome și bune mireazme și cu tămâie le tămâia totdeauna, spre credința și bună întărirea a blagocestivei Domniei Sale, iar mai vârtos pentru dragostea și căldura duhovnicească ce avea mai nainte către dânsul; iar rămășița sfintelor lui moaște cu cuviință sfințită și cu cinste le-au îngropat în cetatea Soceviu”²⁰.

Această „dragostea și căldura duhovnicească ce avea mai nainte către dânsul” [către Marele Voievod] Cuviosul Simeon sau invers, e o mărturie sigură a relației de filiație duhovnicească ce exista între domnitor și Cuvios, începută probabil de când Cuviosul Simeon merge la domnitor spre a-i cere sprijinul de a construi o biserică pentru sihăstria sa: „Sihastrul Simion, auzind că Ștefan voievod cel Mare neîncetat zidește monastiri, s-a dus și l-au rugat să-i dea milostenie să facă un schițor de lemn, și la anul 1461 a făcut biserică de lemn cu hramul sfântul marele mucenic Dimitrie, izvoritorul de mir”²¹. De aceea, lunga relație duhovnicească de cel puțin 15 ani dintre Cuviosul Simeon de la Pângărați și Voievodul canonizat acum sfânt, împreună cu mărturia de mai sus privind „dragostea și căldura duhovnicească ce avea mai nainte către dânsul Cuviosul Simeon” și cultul ce-l va avea domnitorul față de moaștele Cuviosului în familia voievodală, ne permit să întvedem, cu mare probabilitate, în Cuviosul Simeon ce-l de al doilea duhovnic ce-l sfătuia, alături de Sfântul Cuvios Daniil Sihastru, pe Marele Voievod.

²⁰ „Cuvânt pentru zidirea Mănăstirii Pângărați”, la Petre S. Năsturel, *op. cit.* p. 396.

²¹ Arhim. Varnava, „Scurt istoric al M-rii Pângărați” MMS 9-10, 1964, p. 516.

Modul viețuirii obștii Cuviosului Simeon la începutul ființării Mănăstirii trebuie să ni-l imaginăm în mici bordeie de lemn îngropate în pământ, ascunse în codrii de tisă și stejar ce se amestecau pe culmea muntelui Păru, fiind expresia unei viețuiri eremitice isihaste, la început, iar mai apoi, pe măsura înmulțirii numărului ucenicilor Sfântului Simeon, chinoviale isihaste. Acest fapt ne e relatat de Starețul Varnava care ne spune în același scurt istoric: „Cel întâi a fost sihastrul Simioan, care la anul 1432 a locuit în locul unde este monastirea și mai adunându-se vreo cițiva pustnici au petrecut 29 ani fără de biserică numindu-se sihăstria lui Simion”.²² Faptul că Ștefan cel Mare îi construiește Cuviosului Simeon o mică biserică de lemn, la anul 1461, dovedește că avea în obște și un număr de monahi care se adunaseră în jurul Cuviosului Simeon, care aveau nevoie de ea. Probabil să fi fost vreo 20-25, după cum crede și Părintele Ioanichie Bălan, cu tot cu cei ce au continuat să viețuiască eremitic prin codrii din jurul vetrei unde s-a construit biserica. De ar fi fost o obște mai mică, probabil nu era necesar să plece în bejenie la Cașiva în anul 1476, putându-se retrage și întreține cumva pe perioada cotropirii din partea turcilor mai în adâncul munților.

Ctitorul principal al etosului sau duhului monastic al locului a fost cu siguranță Cuviosul Simeon, dar mai ales, Sfântul Mare Mucenic Dimitrie despre care Cuviosul stareț Varnava ne dă de înțeles că i s-a arătat în vedenie Cuviosului Simeon determinându-l astfel să „așeze” pentru noua vatră monahală și pentru noua bisericuță „hramul sfântului și slăvitului marelui mucenic Dimitrie izvoritorul de mir”. Viețuitorii de atunci și de după ai obștii au avut cu siguranță vie în conștiință „arătarea Sfântului Mucenic Dimitrie ce i s-a făcut în vedenie” Cuviosului Simeon, care, de altfel se va repeta și către voievodul Alexandru Lăpușneanu, ca eveniment spiritual reîntemeietor al noii Mănăstiri. Cu siguranță a existat, așa cum intuiește Părintele Ioanichie Bălan, o slujbă de sfințire a noii biserici, poate chiar la 26 octombrie 1461, de hirotonire ca preot poate a Cuviosului Sihastru Simeon de către mitropolitul de atunci al țării, Teoctist I, tocmai pentru a consfinți actul de ctitorie spirituală care deja se săvârșise: întemeierea unui loc de sfințenie și mântuire.

Viața de sfințenie a Cuviosului Simeon a rămas, cu siguranță, vie în conștiința generațiilor următoare de călugări dar și de mireni, considerarea sa ca sfânt încă din viață fiind atestată de manuscrisul aghiografic al Vieții lui scrisă

²² *Ibidem*.

întii de ucenicii săi, de la „Schitul lui Simeon” din Pingărați, manuscris care a circulat până în secolul al XIX-lea²³.

Păstrarea „rămășiței sfintelor lui moaște, cu cuviință sfințită și cu cinste, ...în cetatea Sucevei” încă din timpul lui Ștefan cel Mare, a dat cu siguranță posibilitatea unui cult generalizat și oficial al Sfântului Simeon în Moldova Medievală, așa cum de altfel atestă și Pomelnicul ctitoricesc de la 1793. Păstrarea ca un „tezaur tăinuit” în cetatea de scaun a Sucevei a unei părți din moaștele Cuviosului Simeon Sihastrul, precum și ipoteza Părintelui Ioanichie Bălan ca o altă parte din „moaștele sale să fi ... fost, în cele din urmă, distribuite pe la bisericile noi, în timpul sfințirii, după tradiție”²⁴, ipoteză foarte veridică din punct de vedere istoric ținând cont de strânsa legătură dintre dinastia voievoдалă mușatină ce a păstrat moaștele și Biserica, creează temeiul indiscutabil al considerării lui ca Sfânt și deci al canonizării lui oficiale și în modernitate.

Cuviosul Amfilohie

Datele de care dispunem pentru susținerea canonizării oficiale ca Sfânt a Cuviosului Amfilohie sunt în aparență mai puține și, s-ar putea crede, și mai slabe din punct de vedere calitativ, fapt explicabil în primul rând prin aceea că autorul singurei surse ce relatează despre viața sa este chiar el care îi dictează evenimentele întemeierii Mănăstirii Cuviosului Anastasie și care nu putea să se laude pe sine însuși. Așa cum se poate observa la o lectură atentă a „Cuvântului pentru întemeierea Mănăstirii Pângărați”, acesta are îndeosebi un ton laudativ, în special în prima sa parte, la adresa Voievodului Alexandru Lăpușneanu ale cărui amănunte biografice îl înfățișează într-o aureolă aproape sfântă. Faptul trebuie înțeles ca reflectând atât evlavia personală a Cuviosului Amfilohie față de Voievodul ce se învrednicise de revelații, cât și respectul de care se bucura memoria proaspătă a Voievodului în epocă, la doar câțiva ani de la ieșirea sa din domnie. Însă chiar puținele informații pe care Cuviosul Anastasie ni le dă despre Cuviosul Amfilohie, evocând contribuția acestuia la întemeierea Mănăstirii Pângărați, pot sluji la a creiona portretul sfințeniei Cuviosului Amfilohie.

Începând cu anul 1508, așa cum ne spune Cuviosul Varnava, obștea viețuitoare la Pângărați a primit ca Stareț și povățuitor duhovnicesc, după 24<34 ani de viețuire fără ocârmuitor, pe Prea Cuviosul Amfilohie de la Mănăstirea Moldovița. Lunga perioadă cât a fost la cârma duhovnicească a Mănăstirii

²³ Forma scurtă a acestei vieți, compusă de către ieromonahul Anastasie, egumenul Moldoviței, înainte de anul 1570, a circulat copiată prin mănăstiri și prin schituri, ultima ei copie fiind făcută la 3 noiembrie 1808 de către ieromonahul Metodie din mănăstirea Agapia Veche.

²⁴ Ierom. Ioanichie Bălan, *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, p. 316.

trebuie să fi fost cu adevărat una de înflorire atât spirituală cât și materială, tocmai prin continuitatea și stabilitatea ce a asigurat-o deosebitele sale calități duhovnicești despre care mărturisește Cuviosul Anastasie de la Moldovița. Acesta, descriindu-l, alcătuiește practic unul din primele portrete aghiografice ale literaturii noastre, și în același timp ne evocă indeletnicirile isihaste ale monahilor de atunci din chinovii. El ne spune despre Cuviosul Amfilohie că „din copilăria lui s'au nevoit în viața călugărească, fiind mărturisit de toți pentru faptele lui cele bune. Și era scriitoriu foarte iscusit și știa meșteșug a lucra la lemn, și era cinstit de toți Domnii și miluit, dară de carte om prost se arăta. Și până la bătrânețe bine și-au ocârmuit viața sa; în foame, și în seate, în răbdare, și întru osteneale, întru toată nevoița duhovnicească. Și dela draci năpăști și ispite multe au răbdat până la moarte. Și sfârșitul vieții sale bine au sfârșit: că au dat țărana țărnei și s'au dus în calea cea lungă a părinților, luându-și plata ostenealelor sale de la Dreptul Judecătoriu, și cu cinste s'au îngropat de ucenicii săi”²⁵.

Ca expresie a maturității duhovnicești a Cuviosului sihastru Amfilohie, dar și a deosebitelor sale calități de părinte dihovnicesc și în același timp administrator, ni se relatează în documente despre o destul de bună organizare a mănăstirii sale la anul 1540-1541: „Pângărații din Neamț ființau ca mănăstire bine orânduită, cu doi proegumeni, mulți ieromonahi, ierodiaconi și destui călugări «cărturari și proști», la anul 1540-1”.²⁶ Datorită acestui bun spirit organizatoric Cuviosul a putut înzestra mănăstirea cu un clopot mare de 500 Kg pe care actul de donație silnică a mănăstirii către stat din anul 1951 îl mărturisea ca datând din anul 1547.²⁷

Portretul duhovnicesc al Cuviosului Amfilohie se întregeste și prin amănuntele pe care ni le relatează „Cuvântul...” Cuviosului Anastasie cu privire la vizita Voievodului Al. Lăpușneanu în obștea Cuviosului Amfilohie, prilej cu care aceștia stau la „voroavă duhovnicească”, vorbind despre chipul trecător al acestei lumi și despre vitregiile vremurilor pe care le trăiau, aluzie directă la situația de prozelitism în care era pusă Biserica Moldovei din partea propagandei calvine reformate, reprezentată în Moldova de prințul Iacob Heraclid.

Tot Cuviosul Anastasie ne spune că a trăit 83 de ani, murind la anul 1570. Deducem de aici că s-a născut cândva pe la 1487, în climatul de efervescență religioasă animat de construirea a nenumărate mănăstiri și biserici de către marele Voievod Ștefan și de boierii săi, fapt ce l-a determinat să intre din

²⁵ „Cuvânt pentru zidirea Mănăstirii Pângărați”, p. 399.

²⁶ N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, 1908, p. 109, cf. *Arch. Ist.*, I², pp. 26-27, no. 295.

²⁷ Cf. Ierom. Vasile Birzu, *Monografia Mănăstirii Pângărați*, Addenda.

copilărie în nevoințele vieții călugărești, pe care le va purta timp de peste 60 de ani (56 ani stareț la Pângărați + 4 ani viețuiți în retragere la Mănăstirea de metanie, Moldovița, până la sfârșitul vieții + câți ani va mai fi viețuit ca novice în tinerețe la Moldovița înainte de a se fi călugărit și a fi ales și trimis ca stareț la Pângărați).

Rod al viețuirii și sporirii sale duhovnicești, Cuviosul Amfilohie se învrednițește la sfârșitul vieții sale să ia schima mare îngerească, devenind în ultimii 4 ani ai vieții sale, la mănăstirea Moldovița, ieroschimonașul Enoh. El se învrednițește de darul înainte vederii, profeșindu-și ziua și ceasul mutării sale la cele veșnice, „la leat 7079 (1570), Septemvrie 7, în zilele lui Bogdan Voevod, la 7 ceasuri din noapte”, după cum ne spune Cuviosul Anastasie: „că mare dar au luat bătrânul Amfilohie mai înainte de mutarea sa; că vreama și zioa mutării sale au spus mie smeritului Anastasie; și nimenea să nu fie necredincios, ca să nu cază în ispită, că întru adevăr toate acestea adevărate sânt”²⁸.

Această autentică sfințenie, câștigată de Cuviosul Amfilohie printr-o viețuire de smerită înțelepciune, explică pe de o parte cultul de care se va bucura memoria sa, imediat după mutarea sa la cele veșnice, „pomenirea lui, spunându-ne Cuviosul Anastasie, s’au așezat să se facă în ziua Nașterii Născătoare de Dumnezeu, Septemvrie 8, în toți anii, până va fi sfânta Mănăstire”²⁹ [Pângărați], iar pe de altă parte explică cauza actului ctitoricesc al noii Biserici pe care Voevodul Alexandru Lăpușneanu o va construi în timpul stăreției lui în anul 1560.

Voievodul Alexandru Lăpușneanu.

Alături de descrierile vieților acestor primi doi cuvioși stareți de la Pângărați, se cuvine să descriem și modul de participare la aceste evenimente de ctitorire, al Voievodului Alexandru Lăpușneanu, atât pentru a releva portretul său duhovnicesc, cât și pentru a-l întregi pe cel al Sfinților Cuvioși Simeon și Amfilohie și a epocii în care ei, toți au trăit.

Relatarea lui Anastasie ne descoperă portretul spiritual al unui Alexandru Lăpușneanu total deosebit de cel creionat de istorici și de nuvela lui Negruzzi, anume un voievod plin de religiozitate și de dorința de a ajuta Biserica. După actul de fundare al Mănăstirii Slatina, Alexandru Lăpușneanu e înfățișat colindând țara, „precum aveau obiceiul Domnii Moldovei a umbla pe la târguri și cetăți, din vremi de demult”, ajungând astfel și „la Cetatea Neamțului și de acolo la târgul Pietrii”, unde primește descoperirea în vis din partea Sfântului

²⁸ „Cuvânt pentru ...”, p. 398.

²⁹ *Ibidem*, p. 400.

Mucenic Dimitrie în ajunul zilei sale de prăznuire: „iar când au fost luna lui Octomvrie în 22 de zile, la miezul nopții, i s’au arătat lui în vis un voinic cu veșminte albe îmbrăcat și foarte frumos, cu dumnezeiască slavă împodobit, și i-au zis lui: scoală-te voevodule și degrab să mergi la Pângărați, unde petreace un sihastru Amfilohie aproape de 50 de ani, și să zidești întru numele meu biserica, pre locul unde am avut mai înainte făcută de bătrânul Ștefan voevod, în zilele starișului Simeoan ieromonah”³⁰.

Ortodoxia și înțelepciunea voievodului (ce va deveni după călugărie monahul Pahomie) ctitor al bisericii Mănăstirii Dochiariu din Athos, se vedește din precauția cu care întâmpină această descoperire în vis din partea Marelui Mucenic Dimitrie. El convoacă întreg sfatul țării de atunci spre a se pronunța asupra veridicității descoperirii și poruncii primite, iar răspunsul dat de boierii sfatului relevă cultura creștină a elitei conducătoare a Țărilor Românești din acele timpuri: „iar ei toți cu un suflet și cu un glas au răspuns, că dela Dumnezeu și dela Duhul Sfânt fiind povățuiți, ziseră: dela Dumnezeu iaste întru adevăr videnia aceasta; că și în sfintele Scripturi am aflat, și dela prea înțelepți Dascăli am auzit, că tot ce iaste spre lucru bun, spre zidirea Bisericii, spre miluirea săracilor, spre ertarea greșilor, și spre pomenirea de veacinicile munci și de judecată, acestea toate dela Dumnezeu sânt”³¹.

Aceeași înțelepciune dar și dragoste duhovnicească a boierilor rezultă și din întreaga „voroavă duhovnicească” ce a avut loc la „masa mare împărătească” pe care voievodul o dă obștii conduse de Cuviosul Amfilohie, la Mănăstirea Pângărați împreună cu boierii și vitejii săi: „și de multă bucurie și veselie s’au umplut, și s’au aprins de Dumnezeescul Duh ceale dinlăuntru ale lor, și s’au cuprins și mult au plâns. Și pentru mântuirea sufletului nu puțin au vorbit, încă și pentru deșărtăciunea lumii aceștia din destul au vorbit: cum că ca o umbră treace lumea aceasta, și viața noastră ca praful și ca fumul se stinge; și cum blagocistivii împărați au zidit sfintele Mănăstiri, și cu Dumnezeu s’au împreunat”³².

Această dorință de a fi împreună cu Dumnezeu prin mijlocirea unui act de ctitorie, îl și determină pe Voievodul Alexandru Lăpușeanu, chiar la aceaștă masă să hotărască asupra celor necesare pentru începerea construirii bisericii. Cuviosul Anastasie ne relatează că „după aceasta (după praznic), îndată au tocmnit zidari meșteri și calfe, și oameni de salahorie, și toate ceale ce sânt spre trebuința zidirii”³³. Această „masă mare împărătească” cu siguranță a avut loc

³⁰ *Ibidem*, p. 393.

³¹ *Ibidem*, p. 394.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

în ziua de prăznuire a Sfântului Mare Mucenic Dimitrie, deoarece același Anastasie ne spune că imediat după visul avut în 22 Octombrie, Voievodul ctitor „îndată au poruncit să gătească caii, și la stărițul și sihastrul au trimis înainte ca să-i spue de venirea lui. Și în grabă și singur Domnul și cu toți boiarii au sosit la sihastrul Amfilohie”³⁴.

Opoziția egumenului Serapion al Mănăstirii Bistrița, față de ideea construirii unei noi Mănăstiri vedește un conflict de interese și supremație teritorială pe care cronicarul aghiograf îl atribuie foarte înțelept zavistiei diavolești, dar ne arată în același timp, pe de o parte, smerenia și frica de Dumnezeu a domnitorului Lăpușneanu, iar pe de alta, lipsa lui de maturitate duhovnicească deplină pentru că, odată ce tot sfatul țării se pronunțase asupra veridicității poruncii primite în vis de la Sfântul Mare Mucenic Dimitrie, el nu mai trebuia să se intimideze de amenințările unui egumen. Anastasie ne povestește că egumenul Serapion „mult au împiedecat pre Domnul Alexandru Voevod, jurându-l cu numele lui Dumnezeu ca să nu mai zidească altă mănăstire aproape de mănăstirea lor. Iar el ca un Domn blagocestiv și întru toate ascultătoriu, iar mai vârtos se temea de blestem, au încetat despre zidirea mănăstirii Pângărați, că zavistiia zice, nu știe a cinsti cele de folos”³⁵.

Voievodul Lăpușneanu trăiește un adevărat calvar și chin sufletească al dorinței de a ctitori împiedecată de falsa autoritate spirituală a egumenului Serapion, iar în el, de fapt, suferea Hristos, așa cum ne dă de înțeles Cuviosul Anastasie: „Iar Domnul nostru Iisus Hristos a tot țiitorul, carele toată suflarea și toată făptura mișcă și viiază,... neîncetat aprindea inima domnului cu râvna sufletească și cu aprinderea Sfântului Duh, ziua și noaptea ceale din lăuntru lui se aprindea; și s’au turburat asupra egumenului de Bistrița și pre tot soborul, și mult îi ponosluia cu ochi aspri, căci s’au potrivit lor și au încetat de a zidi sfânta mănăstire. Și sta mult la multă mahniciune, socotind că câți împărați și muncitori au vrut să tăinuiască și să răsipească numele Bisericii și n’au putut, — și mai vârtos la mai mare amărăciune au venit și nimica n’au folosit!”³⁶.

Ieșirea totală din acest impas spiritual, o va realiza voievodul binecredincios în urma unei noi descoperiri în vis din partea Sfântului Mucenic Dimitrie ce a avut loc, de astă dată, în cetatea Sucevei la 26 octombrie, la un an după prima, în care Marele Mucenic Dimitrie îl va înfricoșa amenințându-l cu surghiunul pentru faptul că a întârziat să îndeplinească actul

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, p. 396.

³⁶ Ibidem, p. 397.

de ctitorie la care fusese chemat, dar și făgăduindu-i reîntoarcerea din surghiun în scaunul de domnie.

Această prezență a planului transcendent al sfințeniei, manifestate la nivel oniric în viața domnitorului Alexandru Lăpușneanu, trebuie s-o înțelegem ca izvorând nu dintr-o mentalitate bolnăvicioasă, bigotă specifică Evului Mediu, ci dintr-o comuniune spirituală a voievodului ctitor și a Cuviosului Amfilohie și a obștii sale cu Mântuitorul Hristos și cu Sfântul Dimitrie, Patronul și Ocrotitorul vetrei de viațuire monastică rămasă fără lăcaș de închinare de aproape un secol, dar trebuie s-o înțelegem în același timp și ca manifestare a lucrării harice de educare și desăvârșire a credinței personajelor ce sunt atrase în actul ctitoricesc sau în conflictul de interese pe care acest act îl provoacă.

Dramatica luptă spirituală din sufletul Voievodului ctitor, incununată de primirea a două revelații duhovnicești cu implicații directe în planul concret istoric, relevă, dincolo de actul ctitoricesc la care e cooprat domnitorul Lăpușneanu, procesul de inițiere și maturizare prin încercări și ispite a credinței și staturii sale duhovnicești, de la simplu domnitor la ctitor și apoi surghiunit, ce va trebui să-și piardă identitatea proprie de domnitor încă nedăsăvârșit duhovnicește pentru a-și câștiga o alta, pe un alt plan, cel al împăratului-monah, ce unește în sine ambele demnități, conducătoare și rugătoare.

Faptul concret istoric al ctitoriei se relevă astfel ca având nu doar origini dar și finalitate transcendentă spirituală, anume lămurirea credinței domnitorului ctitor³⁷ de mănăstire pe parcursul anului dintre cele două revelații și mai

³⁷ „Lăpușneanu poate fi considerat unul din marii ctitori ai Evului Mediu. Deși a domnit relativ puțin și într-o vreme deosebit de zbuciumată și nesigură, ... el, așa cum scria cronicarul catolic Commendone „a refăcut cele mai multe biserici din Moldova și s-a îngrijit să zidească unele din temelie”. Cf. Gh. Pungă, *op. cit.*, p. 182. Dintre nenumăratele sale acte de ctitorie amintim: a rezidit biserica Mănăstirii Bistrița, purtându-i de grijă în continuare acesteia, a adăugat un pridvor bisericii Sfântul Nicolae din Rădăuți; a construit un turn clopotniță pentru biserica Sf. Dumitru din Suceava, a construit în întregime mănăstirea Slatina cu curtea fortificată; a restaurat mănăstirea Neamț și a construit biserica Mănăstirii Dochiaru din Athos, unde este pictat ca „monahul Pahomie”; alături de mănăstirea Pângărați a construit Vânătorii Bistriței și a refăcut mănăstirea Râșca; a sprijinit ctitoriile lui Ștefan cel Mare, Petru Rareș și ale altor domnitori și boieri înzestrându-le pe aceste și pe altele cu sate, moșii, sfinte moaște și sfinte daruri, prin aceste fapte fiind un exemplu pentru boierii și clerul din timpul său; a făcut importante danii Mănăstirii Vatoped pentru sfintele moaște primite de aici; a refăcut biserica mănăstirii Dionisiu din Athos, mărindu-i trapeza și zidind totodată aici și o bolniță; mănăstirea Grigoriu a primit un metoh, iar în mănăstirea Sf. Pavel din Athos a ridicat paraclisul Sf. Gheorghe; a răscumpărat de la turci averile mănăstirilor Karakallu, Zograf, Dionisiu și Dochiar, meritându-și astfel titlu de „marele binefăcător al Athosului”; a ajutat de asemenea Patriarhia de Ierusalim făcându-i danie un sat; a adonat mănăstirii Milișevo din Serbia un aer; a construit aproape în întregime biserica Uspenia

apoi. Aprecierea cronicarului Grigore Ureche despre Alexandru Lăpușneanu cum că voievodul "... și Pângărațul au făcut, mai mult de frică, decât de bună voie, că de multe ori arătându-i-să în vis Sfântul mucenic *Dimitrie* de-l îngroziia ca să-i facă biserică pe acel loc, s-au apucat cu toată osârdia și o au făcut"³⁸, suferă în ce privește exprimarea realității, neînțelegând tocmai drama lăuntrică a voievodului dreptcredincios ctitor. Se profilează astfel un portret moral și duhovnicesc al Voievodului Lăpușneanu cu totul deosebit de cel literar, romanțat, larg răspândit în conștiința națională modernă și chiar actuală prin opere literare³⁹ și studii istorice⁴⁰ influențate de relațiile tendențioase și partinice din cronicile⁴¹ scrise de opozații și dușmanii ce și i-a făcut în cadrul

a Frăției Ortodoxe din Lemberg pe care a sprijinit-o tot timpul în lupta împotriva reformărilor. Soția sa Ruxandra construiește Sfânta Precista din Roman. Cf. Gh. Pungă, op. cit., p. 182-187.

³⁸ Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, Ed. II revăzută, P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 27.

³⁹ E vorba îndeosebi de „capul de serie al nuvelei istorice românești” *Alexandru Lăpușneanu*, a lui C. Negruzzi, tipărită în 1840 în care portretul Voievodului e construit (falsificat) în stil romantic ca având „o înclinație diabolică, sadică spre teroare și o dorință bolnăvicioasă de a vedea curgând sânge”. Cf. Liviu Leonte, *Constantin Negruzzi*, București, 1980, p. 140.

⁴⁰ Tocmai ascendența portretului literar romantic ce a precedat pe cel real, argumentat istoric, a dus la descrierea sangvinară a Voievodului Lăpușneanu în *Manualul de istoria prințipatului Moldovei* a lui I. Albineț, în 1854, în *Istoria românilor din Dacia Traiana* a lui A. D. Xenopol, în operele istorice ale lui Nicolae Iorga ce-l caracteriza pe Lăpușneanu în primele studii drept un „Nero moldovenesc”, pentru ca apoi, spre sfârșitul vieții, să recunoască nedreapta caracterizare ce i s-a făcut domnitorului în istoriografie. Personalitatea lui Lăpușneanu e reabilitată complet prin înțelegerea ei în contextul epocii în care a trăit prin studiile istoricilor N.C. Bejenaru, *Politica externă a lui Alexandru Lăpușneanu*, Iași, 1935; Constantin C. Giurăscu, *Un nedreptățit: Alexandru Lăpușneanu*, conferință publicată în vol. „*Din trecut*”, București, 1942; și Gh. Pungă, *Țara Moldovei în vremea lui Alexandru Lăpușneanu*, Ed. Univ. Al. I. Cuza, Iași, 1994, ce analizează sub toate aspectele epoca domniilor lăpușnene deducând astfel adevărata personalitate a Voievodului.

⁴¹ Pentru spațiul cultural românesc e vorba îndeosebi de *Cronica* lui Grigorie Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei* (ed. P. P. Panaitescu, București, 1995, p. 159-181) ce-l descrie pe Lăpușneanu ca „scoțând ochii oamenilor și pre mulți a sluțit în domnia sa.” Însă cel care l-a etichetat pe Lăpușneanu drept „un mare tiran” în aproape toate epistolele pe care le-a semnat în epocă, a fost domnitorul aventurier de origine greacă Iacob Heraclid (Despot-Vodă), trecut la religia reformată, al cărui biograf, I. Sommer, contribuie decisiv prin descrierea antitetica (Despot versus Lăpușneanu) la impunerea „în multe țări europene a imaginii deformate a personalității lui Alexandru Lăpușneanu”. De asemenea *Cronica armenilor din Camenița* îl descrie negativ pe Lăpușneanu ca „de zece ori mai crud decât a fost Iulian Apostatul pentru creștini”, iar boierii fugiți din țară, nemulțumiți de domnia autoritară a domnitorului îl considerau „un om crud și sălbatic cum nu mai cunoscuse lumea”. (cf. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. II/1, București, 1981, p. 373, 374, 377, 394 și 416). Negativ e descris Lăpușneanu de asemenea în *Cronologia regilor maghiari* a lui Abraham Baschays și în discursul lui Albert Laski ținut oștirii maghiare înainte de a ataca Moldova. (cf. Maria Kastarska Sergescu, *Albert Laski et ses relations avec les Roumains*, în RHSEE, VIII, 1931, nr. 10-12, p. 264-266, apud. Gh. Pungă, op. cit. p. 8, 9).

unei politici bisericești de apărarea a Ortodoxiei, ce trebuie reliefată pentru a restaura și populariza imaginea de mare apărător al Ortodoxiei a Voievodului Alexandru Lăpușneanu.⁴²

În urma noului vis, ne spune Cuviosul Anastasie, „într'o frică mare și cutremur s'au deșteptat și iarăș au spus vedenia sfeatnicilor săi și boiarilor săi, și Prea sfinției sale Mitropolitului kir Grigorie, și lui Eftimie Episcop de Rădăuți, și preotului Fteodor din cetatea Socevei. Deci, cu blagoslovenie a Prea sfinților Arhiereilor acestora, îndată într'acel ceas de grabă au trimis și au chemat pre starițul și sihastrul Amfilohie, și s'au dat iarăș de toate ce sunt trebuincioase spre zidirea Bisericii, precum și întâi”.⁴³

Actul de ctitorie propriu-zis e încheiat, așa cum ne spune Cuviosul Anastasie și ne confirmă și Cuviosul Barnaba, „la leat 7068” (1560), sfințindu-se „de acestaș Grigorie Mitropolit a Socevei”.

Analizând datele și întâmplările privind viața Voievodului Lăpușneanu expuse până aici, în perspectiva acestei date a încheierii și sfințirii noii ctitorii, putem determina data primei descoperiri în vis din partea Sfântului Mucenic, ca fiind în 22 octombrie 1558, data celei de a doua ca fiind 26 Octombrie 1559, actul ctitoricesc propriu-zis de angajare a lucrătorilor, pregătire a materialelor și

Acest context politic și de luptă confesională însă spune ceva despre veridicitatea caracterizărilor de care „s-a bucurat” Voievodul apărător al Ortodoxiei, Alexandru Lăpușneanu, așa cum descrierile din „Letopiseș” fac necesară acceptarea chipului său aspru și plin de suspiciuni față de trădările din partea boierilor, pe care uneori i-a și ucis în acest context.

⁴² Politica duplicitară a principilor converțiți la Reformă ai puterilor și țărilor creștine înconjurătoare: Imperiul Austriac, Polonia, Transilvania, alături de desele trădări ale boierimii ce secătuiseră țara, constituie cauza adevărată ce explică unele excese și abuzuri în timpul domniilor sale, împotriva minorităților și a unor boieri aparținând partidei adverse conduse de reformatul Iacob Heraclid (Despot-Vodă) ce voia, împreună cu patronii săi polonezi și habsburgi, să treacă la Reformă pe toți moldovenii. Lupta decisă a Voievodului Lăpușneanu împotriva prozelitismului protestant reformat și calvin, ce obliga, de exemplu, prin dieta din 30 noiembrie 1556 clerul român la ascultare obligatorie față de superintendentul calvin, a îmbrăcat într-adevăr forme extreme culminând cu trecerea forțată la Ortodoxie a populațiilor alogene și de alte confesiuni din Moldova, explicând unele afirmații și etichetări negative ale domnitorului în epocă atât din partea reformatorilor cât și din partea partidelor de boieri pretendenți la domnie, refugiați și adăpostiți în Transilvania sau în Ungaria Superioară. În contrapondere a acestor etichetări menționăm politica antiortodoxă a lui Despot-Vodă ce a despuat bisericele și icoanele „adunând la dânsul, înșelătorul, vasele de argint și de aur și pietrele scumpe și împodobite cu mărgăritare ale sfintelor icoane din toate mănăstirile și s-a împodobit pe sine”, astfel încât după înlăturarea lui de la domnie și revenirea lui Lăpușneanu la domnie, călugărul Azarie, cronicarul, spunea că „...iarăși au strălucit razele binefacerii ortodoxiei. Și s-au stins tăciunile cu fumul necredinței, a fugit iarna întunecată a luteranilor necurați și a înflorit primăvara... adică buna stare a bisericilor...” *Cronica lui Azarie*, p. 146, cf. Gh. Pungă, *op. cit.* 178, 179, 187, 188, etc.

⁴³ *Cuvânt pentru zidirea Mănăstirii Pângărați*, p. 397.

zidire a bisericii voievodale desfășurându-se cu întrerupere în perioada dintre toamna anului 1558 și probabil toamna anului 1560 când are loc și sfințirea.

Ce e important de reliefat e calitatea de ctitor și de domnitor binecredincios care, datorită dramei spirituale desăvârșitoare a propriului spirit, i se poate atribui voievodului Alexandru Lăpușneanu, Cuviosul Anastasie de la Moldovița înfățișându-l ca pe un domnitor plin de râvna de a ctitori, capabil prin rugăciune și zbucium sufletesc lăuntric, culminând în revelații onirice, să depășească descumpănirea produsă de zavistiile omenești și diavo-lești, toate aceste calități spirituale rezultând, așa cum afirmă însăși Anastasie, ca aghiograf, din legătura spirituală dintre Dumnezeu „carele de la fața lui tot pământul se luminează, de la răsăritul soarelui până la apusuri” și „domnul Alexandru Voievod care a fost ales din pântecul maicii sale, ca să fie stăpâni-tor în pământul Moldovei”⁴⁴.

Cuviosul Anastasie ne transmite de aceea, în „Cuvântul...” său ca o pisa-nie, menționarea pentru veșnicie a faptei de ctitorie a Voievodului Lăpușnea-nu: „Cu bunăvoința lui Dumnezeu și cu sporierea Prea Sfântului Duh, și cu aju-torul sfântului Marelui Mucenic Dimitrie izvorătorului de mir, ostașul lui Hris-tos, s'au zidit și s'au săvârșit sfânta Mănăstire [de la Pângărași] întru numele sfântului mucenic [...] de către Alexandru Voievod, împreună cu Doamna sa Ruxandra și cu fiul său (~ii, ~i) Bogdan, Petru și Costandin, întru pomeni-rea și mântuirea sufletelor lor, și spre rugăciunea celor din veac răposai, pre-cum au luat sfânta Biserică a ținea dela cele 7 soboară”⁴⁵.

Concluzii

Analiza, în contextul epocii, a datelor oferite de „Cuvântul pentru zidirea Mănăstirii Pângărași” precum și de celelalte surse reproduse și mai jos, face din personajele (aproape necunoscute până în prezent) implicate în ctitorirea acestei importante mănăstiri moldave, personaje reale, cu o identitate și per-sonalitate definite atât pe plan istoric, prin deducerea cronologiei vieții lor, și pe plan etic-moral prin faptele și relațiile lor cu domnitorii ctitori, al căror pro-

⁴⁴ Cf. Gh. Pungă, *Țara Moldovei în vremea lui Alexandru Lăpușneanu* ed. Univ. Al. I. Cuza, Iași 1994, p. 199.

⁴⁵ *Cuvânt pentru zidirea Mănăstirii Pângărași*, p. 398. Alte documente ce afirmă clar calita-tea de ctitor al Mănăstirii Pângărași a Voievodului Alexandru Lăpușneanu sunt cele de la sfârși-tul secolului al XVI-lea, din 25 decembrie 1591 și 1 ianuarie 1596, și de la începutul secolului al XVII-lea din 25 martie 1608, 16 ianuarie 1609, 16 ianuarie 1612, publicate în *Documente privind Istoria României* (D.I.R.), veacul XVI și XVII, Moldova, București, 1954, p. 39–40, precum și Ștefan Berecher, *Documente slave necunoscute asupra Mănăstirii Pângărași*, în *Spicuior în ogor vecin*, București, 1920, p. 70.

fil religios-moral și istoric e completat și el, de asemenea, în mod fericit, cât și pe planul sfințeniei propriu-zise care ne interesează îndeosebi.

Tot în cadrul acestor concluzii se cuvine să reliefăm, încă o dată, calitatea de reprezentant originar și exponent autentic al monahismului moldav a Cuviosului Simeon el nefiind „ucenic al Sfântului Iosif de la Bisericiani”, ci „venind [format pentru a viețui în pustie] de la monastirea Bistriței la anul 6940 = 1432. în zilele lui Iliăș voievod, fiul lui Alexandru voievod cel Bun”⁴⁶.

Putem concluziona, argumentând astfel necesitatea canonizării oficiale a acestor sfinți faptele și mărturiile păstrate în memoria tradiției vii a Bisericii ce confirmă și susțin acest fapt, după cum urmează:

Pentru Sfântul Cuvios Simeon:

- faptul că își petrece toată viața în rânduielile vieții mănăstirești, ca ucenic întâi al Mănăstirii Bistrița și al pustnicilor de pe platoul lui Petru Rareș unde se viețuia pustnicește de la începutul secolului al XIV-lea; ca pustnic pe coasta Muntelui Păru timp de 29 de ani, înainte de construirea bisericuței de lemn (1432-1461) cu ajutorul Sfântului Voievod Ștefan cel Mare, și apoi, pentru încă 15 ani, ca ieromonah eremit chinoviarh în sihăstria ce i-a purtat numele odată cu construirea acestei bisericuțe.

- Faptul că moare aproape mucenicește, în surghiun, fugind din calea turcilor, incununând printr-o astfel de moarte viața sa de jertfă prin post, veghe și rugăciune.

- Faptul că e învrednicit prin pronia divină de descoperiri și revelații atunci când, după construirea bisericii de lemn se roagă pentru a cere un sfânt ocrotitor ale noii ctitorii, arătându-i-se astfel Sfântul Mare Mucenic Dimitrie, ce va deveni, astfel, patronul și ocrotitorul continuu al locului.

- Faptul că de-a lungul vieții sale a fost povățuitor duhovnicesc al Sfântului Voievod Ștefan cel Mare care a și inițiat primul cult particular și local al Sfântului datorită „dragostei și evlaviei [pe care Voievodul Sfânt] o arăta către dânsul” [către Sfântul Simeon], cu siguranță, ca răsplată, a dragostei pe care Sfântul Simeon a avut-o la rândul său pentru Sfântul Voievod.

- Faptul că imediat după strămutarea sa la cele veșnice Sfântul Simeon s-a învrednicit de un cult particular și local, Sfântul Voievod Ștefan cel Mare aducându-i moaștele în procesiune de la Mănăstirea Cașeva, din Transilvania, în Cetatea de Scaun a Sucevei, unde i „le tămăia cu evlavie” păstrându-le în vistieria țării ca pe niște odoare de mare preț, Voievodul însuși „poprind” o parte din ele pentru sine, care probabil au ajuns pe altarele sfintelor biserici.

⁴⁶ Arhim. Varnava, „Scurt istoric al M-rii Pângărați” MMS 9-10, 1964, p. 518-519.

- Faptul că s-a bucurat de un cult local, în Mănăstirea Pângărați și în monahismul românesc de-a lungul întregului Ev Mediu, având zi de pomenire, după cum dă de înțeles pomelnicul ctitoricesc al Mănăstirii Pângărați, viața sa fiind citită la trapeză și în cadrul cultului după cum ne arată „Cuvântul pentru întemeierea Mănăstirii Pângărați” scris de Cuviosul Anastasie de la Moldovița.

- Și nu în ultimul rând faptul că a fost ctitor al monahismului românesc inspirator al modului viețuirii monahale eremitice și comunitare isihaste din secolele următoare, fiind unul din primii Sfinți de origine autentic română, născându-se și formându-se duhovnicește și desăvârșindu-se în sfințenie aici în țară, fără a fi vizitat alte locuri sfinte.

Pentru Sfântul Cuvios Amfilohie:

- Faptul că, la fel, și-a petrecut întreaga viață în cinul monahal, adică timp de peste 60 sau 70 de ani din 83 câți a trăit în această lume.

- Faptul că, așa după cum ne relatează Cuviosul Anastasie de la Moldovița, a petrecut această viață într-un mod autentic ascetic, viețuind el însuși ca eremit chinoviarh în obștea Sihăstriei lui Simeon unde e chemat ca preot ieromonah și povățuitor duhovnicesc de la vârsta de circa 20-30 de ani, fapt ce relevă că era un tânăr educat, pregătit special pentru acest scop în Mănăstirea domnească Moldovița.

- Faptul că a condus cu vrednicie sfântă obștea acestei mănăstiri, îngrijindu-se atât de bunăstarea duhovnicească a acesteia, cât și de ridicarea ei materială, reușind în mod autentic să îmbine viața practică cu cea contemplativă.

- Faptul că, exprimând această înțelepciune practică, transmite ca un adevărat Părinte duhovnicesc, în „Cuvântul pentru întemeierea Mănăstirii Pângărați”, sfaturi și povești duhovnicești formulate într-un duh arhaic și părintesc, vădindu-se într-adevăr „scriitoriu foarte iscusit”, deși știa a se stăpâni foarte bine prin faptul că „de carte om prost se arăta...”

- Faptul că a suferit întreaga sa viață, așa cum ne spune Cuviosul Anastasie, „întru toată nevoița duhovnicească. Și dela draci năpăști și ispite multe au răbdat până la moarte. Și sfârșitul vieții sale bine au sfârșit”.

- Faptul că s-a învrednicit, prin sfințenia vieții, de pronia divină, Sfântul Mare Mucenic Dimitrie menționându-l către domnitorul Alexandru Lăpușneanu atunci când îi poruncește acestuia să construiască biserica actuală de la Pângărați.

- Faptul că a avut un înalt grad de conștiință și educație bisericească fiind sprijinitor și apărător al Ortodoxiei atât în cuvântul sau „voroava duhovnicească” ce a avut-o cu Voievodul Alexandru Lăpușneanu, atunci când acesta a vizitat Schitul lui Simeon, înainte de construirea bisericii, cât și la sfârșitul

vieții lui când se îngrijește a fi scrise, și astfel date nemuririi, faptele de citorie ale înaintașilor sfinți și voievozi, el fiind astfel unul din primii aghiografi ai literaturii române, ca cel ce i-a dictat textul „Cuvântului pentru întemeierea Mănăstirii Pângărați” Cuviosului Anastasie de la Moldovița.

- Faptul că a dat dovadă de înțelepciune duhovnicească retrăgându-se la sfârșitul vieții la Mănăstirea sa de metanie pentru a se pregăti de trecerea la cele veșnice, luând în acest scop Schima mare îngerească sub numele de Enoh.

- Faptul că prin nevoințe ascetice și darul divin a dobândit darul înaintevererii, profețindu-și ziua și ceasul sfârșitului.

- Faptul că memoria sa a fost prăznuită prin zi de pomenire, în data de 8 septembrie a fiecărui an, în sânul Mănăstirii Pângărați, unde s-a bucurat de un cult local.

- Faptul că viața și pomenirea sa alături de a Cuviosului Simeon au fost cinstite în întreg monahismul românesc prin citirea textului său aghiografic, așa cum și arată Cuviosul Anastasie: „aceastea toate le-am scris pentru ca să nu se uite mai pre urmă, în urma acestui neam, și oricine vor vrea să znească (prăznuiască) acestor sfinți părinți”.

- Faptul că atât singur cât și alături de Sfântul Cuvios Simeon, „era cinstit de toți Domnii și miluit”, fiind socotit ca sfânt ocrotitor al domnitorilor pravoslavnici de pretutindenii și al tuturor pravoslavnicilor creștini, așa cum încheie Cuviosul Anastasie „Cuvântul...” Cuviosului: „Și prin rugăciunile acestui sfânt părinte, să acopere Domnul pre toți pravoslavnicii Domni ai Moldaviei, cei ce s’au învrednicit a domni întru acest pământ, și întru toată lumea pravoslavnicii Domni, cei ce viețuiesc întru pravoslavie, și tuturor pravoslavnicilor creștini, care iaste turma lui Hristos, care ne-au răscumpărat cu cinstit sângele său de blestemul legii, și din mâna diavolului ne-au izbăvit.”

Cât privește Voievodul Alexandru Lăpușneanu, participarea sa directă la evenimentele întemeietoare ale Mănăstirii Pângărați alături de Cuviosul Amfilohie, evenimente nu doar de citorie materială, ci mai ales spirituală proprie, prin implicarea sa afectivă profundă, până în planul revelațional-oniric al conștiinței sale, chiar dacă nu poate susține punerea sa printre sfinți sau canonizarea sa, relevă totuși un mod deosebit de implicare și angajare totală în sfințenia, înțeleasă nu doar în sens larg, comun tuturor celor ce viețuiesc în Biserică, ci în sens de realizare proprie și desăvârșire personală, ca domnitor chemat la slujirea Binelui și Adevărului comunitar care se regăsește în Hristos. Așa cum s-a arătat mai sus, persoana sa a fost denigrată și deformată atât în epocă cât și în modernitate, tocmai datorită faptului de a fi luptat împotriva propagandei calvine ce voia să convertească Moldova la Reformă, precum și datorită dorinței revoluționarilor pașoptiști, în speță C. Negruzzi, de a ponegi

imaginea domnitorului pământean. Însă, deși nenumăratele sale fapte de ctitorire, rectitorire și înzestrare de biserici și mănăstiri în Moldova, dar și în Balcani și în Muntele Athos, precum și lupta sa ferventă pentru apărarea Ortodoxiei și călugărirea sa de bunăvoie (iar nu silită) la sfârșitul vieții, ar inclina balanța în favoarea declarării lui printre binecredincioșii domnitori apărători ai dreptei-credințe, totuși, faptul de a-și fi omorât, deși pe drept (în baza dreptului medieval ce aroga domnitorului dreptul de viață și de moarte asupra boierilor aleși în urma depunerii unui jurământ), dar *într-un mod viclean*, proprii boieri invitându-i la ospăț spre a-i înjunghia⁴⁷, întunecă chipul său spiritual făcându-l incompatibil cu cinstirea de sfânt. Sfințenia, identică cu prezența în plenitudine a luminii harului ce realizează „asemănarea cu Dumnezeu”, implică obligatoriu transparența totală a omului dată de însăși transparența harului în toate faptele sale. Lăpușneanu nu reușește să fie sfânt, poate tocmai datorită faptului că nu a reușit (poate frica de viclenia boierilor nu i-a permis) să fie, ironia sorții !!!, „degrabă vărsătoriu de sânge” cum a fost Sfântul Voievod Ștefan cel Mare în atitudinea sa justițiară față de boieri, ci a mai trebuit să „întârzie” și să facă unele „calculare pregătitoare” pentru a reuși să răzbune dreptatea... împotriva acestora. Oricum nu ne aparține nouă acest drept de judecată, și deci nici rezoluția, însă faptul trebuia luat în discuție tocmai datorită fenomenelor la limita sfințeniei menționate în viața acestui voievod precum și contextului relatat în studiul de față, anume participarea sa la evenimentele de ctitorire ale unei Mănăstiri în care el s-a implicat afectiv până la hotarele transcendentului și sfințeniei. Modelul sfințeniei vetero-testamentare, prin sfințirea mâinilor în sângele dușmanilor credinței și mântuirii, chiar dacă se cere împlinit uneori, trebuie împlinit totuși cu ajutorul puterii și transparenței ce o dă venirea Legii harului prin întruparea lui Hristos în lume. Altfel, cu ascunzișuri și calculare omenești, râvna credinței se poate transforma foarte ușor în simplă și vinovată crimă.

Oricum, amănuntele istorice pline de parfumul bogat al limbajului arhaic-inedit, pe care am încercat să le prezentăm și să le interpretăm în vederea argumentării necesității canonizării oficiale a Sfinților Cuvioși Părinți Simeon și Amfilohie, sperăm să fie îndeajuns de convingătoare pentru acest scop. Sperăm de asemenea ca încercarea de a prezenta faptele și aspectele de evlavie personală ale Voievozilor ce au conlucrat și i-au ajutat pe Sfinții a căror canonizare o susținem, să fi reușit să arunce o altă lumină asupra vieții lor, oferind cititorului și credinciosului creștin, alături de modelele de înaltă viețuire isihastă și

⁴⁷ Cronica lui Grigorie Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei* (ed. P.P. Panaitescu, București, 1995, pp. 159-181) îl descrie pe Lăpușneanu ca „scoțând ochii oamenilor și pre mulți a slușit în domnia sa.”

sfântă ale Sfinților Simeon și Amfilohie de la Pângărați, modele de viețuire laică inspirate de iubirea de sfințenie, care, analizate în contextul lor istoric, sperăm să fi lămurit într-câtva asupra condițiilor cerute pentru canonizarea sau declararea ca sfânt a unei personalități istorice.

Apendice cu izvoarele istorice ce susțin canonizarea Sfinților Simeon și Amfilohie

Cuvântul pentru zidirea sfintei mănăstiri Pângărați⁴⁸

Anastasia ieromonah și egumen mănăstirii Moldoviții, unde să prăznuiască Bunavestire a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu.

Cuvântul pentru începerea și zidirea mănăstirii Pângăraților, unde iaste hramul a sfântului și marelui mucenic Dimitrie, și pentru videnia visului care l'au văzut Alexandru voivod, și pentru sihastrul Amfilohie, Blagoslovește!

Dumnezeu cel bogat într milă și nespus într bunătate și făcătorul veacurilor, și Domnul, carele totdeauna cele de folos le știe, și niciodată de robii săi nu se depărtează; carele de la fața lui tot pământul se luminează dala răsăritul soarelui până la apusuri și niminea nu poate să stea împotriva feței lui sau să rabde strălucirea luminii lui, Domn și Dumnezeu, precum și demult, așijderea și acum. Acelaș Domnul Dumnezeu au ales pre Domnul Alexandru voevod din pântecel maicii sale, ca să fie stăpânitoriu în pământul Moldovei. Taina împărătească bine iaste a o tăinui, iar lucrurile Domnului cu cuviință iaste a le propovădui aieva precum au zis Dumnezeescul Tovit, când i s'au dat vederea ochilor lui, tămăduindu-l sfântul inger. Din proniia cea de sus dala Dumnezeu Atotțiitorul, prin darul Sfântului Duh, și au început a împărăți într'acest chip cu bună dăruirea Dumnezeștii cunoștințe și cu umbrirea Sfântului Duh, care au luminat și inima marelui Alexandru voivod și, sfătuind bun sfat, au început a zidi mănăstirea într numele Schimbării la față a Domnului nostru Isus Hristos: Sosind degrab la un loc în pustie, unde petrecea un Sihastru, numele lui Leontie, cu doi trei frați adunați într numele Domnului Dumnezeu, acolo a început a zidi temelia mănăstirii numind'o Slatina. Si apoi au venit la Cetatea Neamțului și de acolo la târgul Pietrii, precum aveau obiceiul Domnii Moldovei a umbla pe la târguri și cetăți, din vremi de demult; iar când au fost luna lui Octomvrie în 22 de zile, la miezul nopții, i s'au arătat lui în vis un voinic cu veșminte albe îmbrăcat și foarte frumos, cu dumnezeiască slavă împodobit, și i-au zis lui: scoală-te voivodule și degrab să mergi la Pângărați, unde petreace un sihastru Amfilohie aproape de 50 de ani, și să zidești într numele meu biserica, pre locul unde am avut mai înainte făcută de

⁴⁸ Textul editat prima dată de către I. Antonovici, preluat aici după studiul domnului Prof. Petre Ș. Năsturel, *Le dit...*, după care redăm și paginarea.

bătrânul Ștefan voevod, în zilele stărișului Simeoan ieromonah, pe care o au ars spurcății Turci, când au venit în pământul acesta ticălos cu războiu asupra lui Ștefan voevod, și l'au biruit la Valea Albă, și toată țara o au ars și au robît, și mulțime fără de număr de noroade au luat cu dâșii robi, și de atunci s'au început a li se da bir. Și dala acel războiu de abia sângur Ștefan voevod a scăpat, și au fugit cu puțini ostași, pentru păcatele bieților creștini. Iară Domnul Alexandru cu glas lin l'au întrebat, zicând: cine ești Doamne, cu atâta Dumnezeuiască podoabă îmbrăcat și cu slavă împodobit? Iar el i-au răspuns: eu sânt sfântul Dimitrie, mucenicul lui Hristos și ostaș, și dala Maximilian⁴⁹ muncitoriul, pentru Hristos în cetatea Solunului în temniță am fost închis și muncit și (în) coastă împuns. Carele în toată lumea și în toată marginea să slăvește numele meu, și în pământul acesta, numai în pustie Bisearică nu am. Și încetișor l'au împuns în coastă, și de spaimă s'au deșteptat, iar nu puțină frică au căzut asupra lui. Și intru nedumerire multă au fost: aiavea sau în vis i-au fost vedenia aceasta, nici singur nu știa. Și la dânsul s'au făcut cuvântul sfântului Pavel apostolul, ce zicea: știu pre un om mai nainte cu patrusprăzece ani, care s'au fost răpit în Raiu, și acolo negrăite cuvinte au auzit, care nu iaste cu puțință cu limbă omenească a le grăi, în trup sau afara de trup nu știa; asemenea și acestuia vedenia au fost. Și ca dintru o beție degrab s'au sculat, și intru acel ceas au chemat: pre marele logofăt Movila, și pre Moțoc vornicul cel mare, și pre Stroiici vistearnicul, și pre Herie al doilea logofăt și pe cei de taină ai Curții posteałnici, și pre tot singlitul Domniei sale, și sfetnici, și pre înțelepții filosofi, și pre cei puternici mari boiari. Și le-au spus lor vedenia care au văzut, și-i întreabă pre dâșii, zicând poate-se să fie vedenia aceasta dala Dumnezeu sau nu; iar ei toți cu un suflet și cu un glas au răspuns, că dala Dumnezeu și dala Duhul Sfânt fiind povățuiți, ziseră: dala Dumnezeu iaste intru adevăr vedenia aceasta; că și în sfintele Scripturi am aflat, și dala prea înțelepți Dascăli am auzit, că tot ce iaste spre lucru bun, spre zidirea Bisericii, spre miluirea săracilor, spre ertarea greșilor, și spre pomenirea de veacinicile munci și de judecată, acestea toate dala Dumnezeu sânt.

Atuncea Domnul Alexandru auzind, foarte intru mare bucurie au fost împreună cu toți boiarii și tot sinatul lui. Și de multă bucurie nu se știa unde se află, i se părea că zboară în văzduh; și îndată au poruncit să gătească caii, și la stărișul și sihastrul au trimis înainte ca să-i spue de venirea lui. Și în grabă și singur Domnul și cu toți boiarii au sosit la sihastrul Amfilohie; și au început a-i spune vedenia, zicând: măcar că eu, cinstite părinte, n'am dat crezării îndată visului, sfânta scriptură și părinții noștri cei duhovnicești ne învață pre noi să

⁴⁹ De fapt e vorba de Maximin, împăratul roman, așa cum bine arată Petre Ș Năsturel, lipsa manuscrisului în original împiedicând a ști a cui e confuzia: a lui Anastasie, a lui Antonovici, primul editor al manuscrisului, or a culegătorului tipografic? Petre Ș Năsturel, *Le dit...*, nota 13, p. 418.

nu creadem visurile, dar eu am adunat pe credincioșii boiarii miei și pre filosofi, și toți au judecat că dala Dumnezeu iaste, și foarte ne-am bucurat. Acestea grăind amândoi, au zis și sihastrul că dala Dumnezeu iaste videnia; și de multă bucurie și veselie s'au umplut, și s'au aprins de Dumnezeescul Duh ceale dinlăuntru ale lor, și s'au cuprins și mult au plâns. Și pentru mântuirea sufletului nu puțin au vorbit, încă și pentru deșertăciunea lumii aceștia din destul au vorbit: cum că ca o umbră trece lumea aceasta, și viața noastră ca praful și ca fumul se stinge; și cum blagocistivii împărați au zidit sfintele Mănăstiri, și cu Dumnezeu s'au împreunat și Bisearica sobornicească intru una au adunat, și au împreunat pre sfintele șapte soboară cu sfinții părinți; și până astăzi, zice, să țin Dogmele cu rugăciunile sfinților părinți, precum și Hristos au făgăduit sfinților apostoli, iar mai vartos noao păcătoșilor, că cu noi va fi până la sfârșitul veacului, și precum și sfântul Petru întreba pe Hristos, noao ne grăești această pildă sau cătră toți, și cum i-au răspuns; ceale ce grăesc voao, tuturor grăesc; și se roagă sfânta Bisearică zioa și noaptea pentru cei răposați care sânt dala Adam până astăzi; și precum aceia împărați au plăcut bine lui Dumnezeu, și și-au mântuit și sufletele lor și a altora, și în veaci să pomenesc, și înpărășesc cu Hristos în veaci nesfârșiți, numai așteaptă cu veselie a doao venire a lui Hristos, că să ia dala Dătătoriu de viață plată și neputrezitoare cununi; și fără de număr din sfintele Scripturi au grăit.

Și, după plânsul cel de mângâiere și după voroava cea duhovnicească, de multă bucurie umplându-se, au făcut masă mare împărătească, Marele Voevod, la sihastru și starițul Amfilohie; și veselie nu puțină au fost cu cei viteaji și aleși boiari a Domniei Sale, și cu bătrânii și monașii a starițului Amfilohie, și cu preotul Teodorit, și cu alți frați ce au fost adunați intru numele lui Dumnezeu.

După aceasta, îndată au tocmnit zidari meșteri și calfe, și oameni de salahorie, și toate ceale ce sânt spre trebuința zidirii. Și apoi au întrebat pre sfântul stariț marele voevod Alexandru, fost-au înainte vreame, și mai înainte de tine, viețuitori călugări (pe locul) acesta, au n'au fost? Iar el pre amăruntul i-au povestit pentru viața sfântului Simon preotul, și cum că avea Bisearică mititică de lemn intru numele sfântului Dimitrie izvorătoriu de mir, făcută de bătrânul Ștefan Voevod, și spurcații Turci o au ars, când au venit la Valea Albă. Iară acel stariț Simon, împreună cu ucenicii săi, au scăpat în țara Ungurească la cetatea Gurghiu, la mănăstirea Cașiva⁵⁰, unde iaste hramul Adormirea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu, și acolo s'au pristăvit și s'au îngropat de ucenicii lui cu cinste. Și apoi, după ce s'au întors Turcii și s'au potolit vrajba robiei și s'au făcut pace, atuncia au trimis Ștefan Voevod și i-au adus sfintele

⁵⁰ Există și astăzi localitatea Cașva lângă Gurghiu, însă lipsa unei documentări la fața locului nu ne permite să afirmăm că biserica din localitate ar fi aparținut mănăstirii la care s-a retras Simeon din calea turcilor. Cf. și Petre Ș. Năsturel. Le Dit..., nota 15, p. 418.

lui moaște într'o raclă cinstită și le ținea în vistieria Sa cu cinste. Și apoi, luând o parte din sfintele lui moaște, le-au poprit pentru blagoslovenie, și cu arome și bune mireazme și cu tămâie le tămâia totdeauna, spre credința și bună întărirea a blagocestivei Domniei Sale, iar mai vârtos pentru dragostea și căldura duhovnicească ce avea mai nainte cătră dânsul; iar rămășița sfintelor lui moaște cu cuviință sfințită și cu cinste le-au îngropat în cetatea Socevii. Și dintr'aceia vreamă și până acum să țin călugării aicea.

Iar vrajmașul cel vechiu, diavolul cel ce urăște binele împiedecătoriul și impletitoriul de zavistie, care dintru început iaste ucigaș de oameni; carele de demult au șoptit în urechele Evei și au prelestit și pre Adam și i-au făcut izgoniți din raiu, și până acum zavistueaște neamului nostru; acela nici aici n'au lăsat să fie traiul cu pace, ci au rădicat pre egumenul Serapion al Bistriții și pre tot soborul, și mult au împiedecat pre Domnul Alexandru Voevod, jurându-l cu numele lui Dumnezeu ca să nu mai zidească altă mănăstire aproape de mănăstirea lor. Iar el ca un Domn blagocestiv și întru toate ascultătoriu, iar mai vârtos se temea de blestem, au încetat despre zidirea mănăstirii Pângărați, ca zavistiia zice, nu știe a cinsti cele de folos. O nesăfioasă și plină de zavistie și fără de omenie firea omenească! Când au fost mânia lui Dumnezeu în zilele lui Noe și potopul cel păgubitoriu, toate s'au înecat, iar corabia zavistiei n'au putut să se înece, ci s'au făcut funie corăbiei cu care s'au zugrumat și Iuda!

Iar Domnul nostru Isus Hristos a tot țiitorul, carele toată suflarea și toată făptura mișcă și viiază, măcar că noi din pânțele maicii noastre goli am ieșit și iarăși goli la cea de obște maica noastră pământul, vom merge; iară celce voiaște ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vie, și carele pretutindenea iaste și toate le implinește, - că a Domnului iaste pământul și plinirea ei (lui), — neîncetat aprindea inima Domnului cu râvna sufletească și cu aprinderea Sfântului Duh, ziua și noaptea ceale din lăuntrul lui se aprindea; și s'au turburat asupra egumenului de Bistrița și pre tot soborul, și mult îi ponosluia cu ochi aspri, căci s'au potrivit lor și au încetat de a zidi sfânta mănăstire. Și sta mult la multă mahniciune, socotind că câți împărați și muncitori au vrut să tăinuiască și să răsipească numele Bisericii și n'au putut, — și mai vârtos la mai mare amărăciune au venit și nimica n'au folosit! Iară când s'au plinit anul, atunce s'au plinit cuvântul proorocesc că, unde nu vra Dumnezeu, omul nu poate, - iarăș i s'au arătat în vis Sfântul Dimitrie marelui voevod Alexandru, în cetatea Socevii, într'aceiaș an, în luna lui Octomvrie 26 de zile, în miezul nopții, precum și mai nainte, însă mănios și cu ochii posomorâți, și nu puțină bănuială asupra lui, și frică mare și cutremur l'au cuprins, și pentru zidirea Bisearicii il silia. Și încă și aceastea îi adeveria lui sfântul în vis, zicând că din scaunul tău vei fi izgonit cu Doamna ta și cu fiii tăi, și într'o țară depărtată vei fi surgunit, și apoi, nu după multă vreamă iarăș vei lua scaunul tău, — precum mai pe urmă au și fost. Și într'o frică mare și cutremur s'au deș-

teptat, și iarăș au spus vedenia sfeatnicilor săi și boiarilor săi, și Prea sfinției sale Mitropolitului kir Grigorie, și lui Eftimie Episcop de Rădăuți, și preotului Fteodor din cetatea Socevi⁵¹. Deci, cu blagoslovenie a Prea sfinților Arhiereilor acestora, îndată într'acel ceas de grabă au trimis și au chemat pre starițul și sihastrul Amfilohie, și s'au dat iarăș de toate ce sunt trebuincioase spre zidirea Bisearicii, precum și întâi.

Cu bunăvoința lui Dumnezeu și cu sporirea Prea Sfântului Duh, și cu ajutorul sfântului Marelui Mucenic Dimitrie izvorătorului de mir, ostașul lui Hristos, s'au zidit și s'au săvârșit sfânta Mănăstire întru numele sfântului mucenic, și s'au sfințit de acestaș Grigorie Mitropolit a Socevi la leat 7068 (1560), din porunca lui Alexandru Voevod. Și au miluit-o că au dat toată Poiana dela Pângărați, ce era sub stăpânirea a târgului Pietrii și a Curții, iar nu pre locul Mănăstirii Bistriții s'au zidit această Casă. Și cu mare blestem și întăritură le-au întărit, și cu Ispisoc și cu Uric Domnesc, ca să hrănească călugării, carii vor fi acolo petrecători; iară cea ce va strica acea danie și miluire, să aibă a da răspuns înaintea lui Dumnezeu și pârâș să-i fie lui sfântul Dimitrie în zioa judecății.

Și s'au zidit acea sfântă mănăstire de Alexandru Voevod, împreună cu Doamna sa Ruxandra și cu fiul său (fiii săi) Bogdan, Petru și Costandin, întru pomenirea și mântuirea sufletelor lor, și spre rugăciunea celor din veac răpoșați, precum au luat sfânta Bisearică a ținea dela cele 7 soboară.

Acestea toate mi le-au spus mie părintele Amfilohie și stariț dela sfânta Mănăstire Pângărați, - mie smeritului ieromonah Anastasie dela Mănăstirea Moldoviții, mult păcătoșului și întru tot netrebnicului.

Și aceasta iarăș, precum i-au arătat lui Dumnezeu, că mare dar au luat bătrânul Amfilohie mai nainte de mutarea sa; că vreamea și zioa mutării sale au spus mie smeritului Anastasie; și nimenea să nu fie necredincios, ca să nu cază în ispită, ce întru adevăr toate acestea adevărate sânt.

Aceastea toate le-am scris pentru ca să nu se uite mai pre urmă, în urma acestui neam, și oricine vor vrea să znească (prăznuiască) acestor sfinți părinți. Pentru aceasta mă rog, părinți și frați, celor bătrâni ca părinților, celor de mijloc ca fraților, celor tineri ca fiilor, din toate precum ne va invrednici Duhul Sfânt ca să ne nevoim întru pocăință și întru mărturisire să petrecem totdeauna, zioa și noaptea până la sfârșitul nostru, și să avem în mintea noastră aceste trei porunci: cum va vrea sufletul nostru să se despartă de trup; și cum va vrea să întâmpine pre Hristos în văzduh; și cum vom da răspuns pentru păcatele noastre. Și iarăș trei porunci cum va să cearce Dumnezeu credința dreaptă dela suflet; și din limbă adevărul; și curăția trupului. Că acolo faptele se vor

⁵¹ Cf. Petre Ș. Năsturel, *Le Dit...*, nota 17, p. 418.

întreba, gândurile să vor ispiti, și nu iaste nimic nearătat înaintea lui Dumnezeu, că toate vor fi de față, toate goale vor fi faptele noastre înaintea noastră.

Și au viețuit starițul Amfilohie, carele din shimnicie s'au numit Enoh, 56 de ani, iar la Mănăstirea noastră Moldovița, 4 ani, de unde au fost luat chipul îngeresc, și de toți anii lui au avut 83; din copilăria lui s'au nevoit în viața călugărească, fiind mărturisit de toți pentru faptele lui cele bune. Și era scriitoriu foarte iscusit și știa meșteșug a lucra la lemn, și era cinstit de toți Domnii și miluit, dară de carte om prost se arăta. Și până la bătrânețe bine și-au ocărmut viața sa; în foame, și în seate, în răbdare, și întru osteneale, în întru toată nevoința duhovnicească. Și dela draci năpăști și ispite multe au răbdat până la moarte. Și sfârșitul vieții sale bine au sfârșit: că au dat țărana, țărnei și s'au dus în calea cea lungă a părinților, luându-și plata ostenealelor sale dela Dreptul Judecătoriu, și cu cinste s'au îngropat de ucenicii săi.

Și prin rugăciunile acestui sfânt părinte, să acopere Domnul pre toți pravoslavnicii Domni ai Moldaviei, cei ce s'au invrednicit a domni întru acest pământ, și întru toată lumea pravoslavnicii Domni, cei ce viețuiesc întru pravoslavie, și tuturor pravoslavnicilor creștini, care iaste turma lui Hristos, care ne-au răscumpărat cu cinstit sângele său de blestemul legii, și din mâna diavolului ne-au izbăvit.

Pentru aceasta să nu ne rușinăm de marele nume, că pentru Hristos ne numim creștini, precum au zis sfântul Grigorie bogoslovul, după sfintele poruncile lui totdeauna a umbla să ne nevoim până la ieșirea noastră, duple cum ne învață sfânta Evanghelie, că el ne va judeca în ziua cea de apoi. Numai mila lui Dumnezeu și acoperământul Prea Curatei Maicei lui, să ne acopere pre noi păcătoșii până la sfârșitul veacului, după făgăduința lui cea neminciunoasă. Slavă să fie lui, acum și veacii veacilor, amin!

1868 Noemvrie 3. (data copierii manuscrisului)

O însemnare

Acest sfânt stariț al acestui loc, Amfilohie și în shimă Enoh, s'au'mutat, la veacinicile lăcașuri la leat 7079(1570) Septemvrie 7, în zilele lui Bogdan Voievod, la 7 ceasuri din noapte, după cum singur și-au arătat mutarea. Iar poimenirea lui s'au așezat să se facă în ziua Nașterii Născătoarei de Dumnezeu, Septemvrie 8, în toți anii, până va fi sfânta Mănăstire, iar Nemeasnic în locul lui s'au pus Preotul Fteodor dela Mănăstirea Bistriței.

Istoria Monastirii Pângarați⁵² Despre fundația și fondatorii acestei monastiri.

Istoria în scurt a monastirii Pângarații, adunată din istoria pe larg, ce se păstrează la această monastire, care de la început și pînă astăzi sînt 425 ani și este întru acest chip: la anul 6940=1432, în zilele lui Iliăș voievod, fiul lui Alexandru voievod cel Bun a venit de la monastirea Bistriței, un monah cu numele Simioan, smerit și mărturisit cu fapte bune și dorind de viață pusnicească a lăcuit în codrii pustii pe coasta muntelui numit Părul, aproape de pîrîul cu numele Pângărați, unde acum este monastirea cu acest nume și locul s-a numit sihăstria lui Simioan. Iar la anul 6969=1461, sihastrul Simioan, cu bani de la Ștefan voievod cel Mare, a făcut biserică de lemn, și prin arătarea ce i s-a făcut în vedenie, a așezat hramul sfîntului și slăvitului marelui mucenic Dimitrie izvoritorul de mir, iar la anul 6992=1484 în vremea războiului de la Valia Albă a ars biserica aceea de lemn, iar la anul 7068=1560, Alexandru voievod Lăpușneanu a făcut biserică de piatră, după cum se află și pînă astăzi tot pe locul unde a fost biserica aceea de lemn și tot cu hramul Sfîntul marele mucenic Dirnitrie.

Ctitorii monastirii Pângarați, acei mai însemnați sînt: 1. Ștefan voievod cel Mare a dat bani sihastrului Simion de a făcut biserica de lemn. Al 2-lea, Alexandru voievod Lăpușneanu, ctitorul acestei monastiri, a făcut biserică de piatră dînd și moșie împrejurul monastirii. Al 3-lea, Alexandru Iliăș voievod a mărit moșia din înconjurul mănăstirii, cu partea Tarcăului pînă în Tărcuța. Al 4-lea Petru voievod Cercel a dat două moșii, Ivăneștii și Sarata. Al 5-lea, Vasile voievod Albanitul, întărește cu hrisoave moșiile monastirii, făcînd adăogiri pe la unele locuri, iar la Tarcău a dat o parte de loc din Tărcuța și pînă în hotarul Comăneștilor. Al 6-lea, Mihail voievod Sturza a dat venitul moșiilor Ivăneștii și Tarcău cu hrisov pe 10 ani pentru facerea zidurilor și al 7-lea pe lingă ctitorii ce s-au zis, mai sînt și alți dăruitori care au ajutat monastirea, domni, boieri și alți făcători de bine care din cuprinderea documenturilor și din poemelnicul cel mare se vede adăogiri de pămînt, odoare, bani, bucate, precum: stupi, vite cu coarne și altele.

Pentru egumenii care au urmat în cîrmuirea monastirii Pângarații, de la început și pînă astăzi în vreme de 425 ani nu s-au putut afla toți și care au fost unul după altul, precum și fiecare cîtă a fost egumen și aceasta din pricină că nu s-a ținut vreo însemnare decît egumenii acei de la început într-un timp de vreo 150 ani s-a scris din istoria monastirii, acei de pe urmă s-au scris din spu-

⁵² Arh. St. Iași, Fond Mitropolia Moldovei, dosar nr. 10 anul 1857, fila 82—86v, în MMS 9-10 / 1964, p.515-517.

nerea bătrînilor, iar acei de la mijlocul timpului s-au scris pe cît s-a putut afla din hrisoavele și documenturile monastirii, însă lesne se înțelege că nu vor fi toți însemnați. Cel *întîi* a fost sihastrul Simioan, care la anul 1432 a locuit în locul unde este monastirea și mai adunîndu-se vreo cîțiva pustnici au petrecut 29 ani fără de biserică numindu-se sihăstria lui Simion, iar sihastrul Simion, auzind că Ștefan voievod cel Mare neîncetat zidește monastiri, s-a dus și l-au rugat să-i dea milostenie să facă un schitișor de lemn, și la anul 1461 a făcut biserică de lemn cu hramul sfîntul marele mucenic Dimitrie, izvoritorul de mir, însă la anul 1484, în vremea războiului de la Valea Albă a ars biserica aceea de lemn, iar sihastrul Simioan, împreună cu toți călugării s-au dus în țara ungurească, la cetatea Gurghia și s-au sălășluit în monastirea Cașava, unde s-a și săvîrșit din viață, iar după încetarea războiului, călugării au venit iarăși la urma lor și au petrecut 24 ani fără cîrmuitor, iar la anul 1508 a venit starețul Amfilohie de la monastirea Moldovița, pe care cu toții l-au ales de ocîrmuitor. Iar la anul 1560, Alexandru voievod Lăpușnianu a făcut biserica de piatră tot pe locul unde a fost biserica aceea de lemn și tot cu hramul sfîntul marele mucenic Dimitrie, iar după săvîrșirea bisericii, cu toată rînduiala monastirii, starețul Amfilohie s-a dus iarăși la metania sa, la monastirea Moldovița unde schivnicindu-se s-a numit ieroschimonah și după puțin s-a și săvîrșit din viață — că pe acele vremi, călugării, deși ieșia din monastirea unde s-a călugărit, însă era obicei ca sfîrșitul să le fie tot la metania lor, iar starețul Amfilohie, la ducerea sa din monastirea Pangarați a așezat egumen în locul său, pe ieromonahul Teodorit, acesta a fost mulți ani egumen și în vremea sa a rugat pe egumenul monastirii Moldovița cu numele Anastasie ieromonah de a scris istoria monastirii Pângărați, după cum pe larg i-a spus starețul ieroschimonah, iar acest egumen Teodorit în pomelnicul cel mare este trecut Teodorit arhimandrit. Este de luat aminte, că pe acele vremi, egumen se făcea nu numai ieromonahi, ci și monahi, iar acesta prin ce chip s-a făcut arhimandrit nu este înștiințare. La săvîrșirea sa din viață a lăsat egumen pe ucenicul său cu numele tot Teodorit ieromonah. După aceasta a fost egumen Sava ieromonah, și apoi au fost de rînd trei egumeni monahi, Isihie egumen, Antonie egumen și Paisie egumen. După aceștia a fost egumen Metodie ieromonahul și după acesta a fost egumen Teodosie ieromonahul. Pînă aici s-au însemnat egumenii din istoria monastirii și din pomelnicul cel mare, iar de aici se înseamnă egumenii ce s-au aflat prin hrisoave și documenturi, dintre care cel mai de seamă a fost Climent egumen, pe la anul 1766. Acesta a stat cel mai vrednic a dezbătut toate impresurările hotarelor, a mijlocit la mai mulți domni și a scos multe documenturi prin care s-a statornicit veniturile monastirii. În vremea sa s-au făcut dăruiri și a fost egumen mulți ani. După aceasta a fost Ghedeon egumen

și Ioan egumen și Teodor egumen. După aceasta a fost Daniil egumen, în vremea căruia iarăși s-au mai făcut citeva documenturi în folosul monastirii și pe urmă s-a făcut egumen la monastirea Bistriiții, unde s-a și săvârșit din viață cu moarte cumplită, rumpindu-se un pod putred dintre două turnuri. Pe vremea egumenului Chiril ieromonah s-a scris pomelnicul cel mare de pe pomelnicul cel vechi; acesta pe urmă s-a făcut arhimandrit și egumen la monastirea Rîșca, care a fost vrednic și întemeitorul acelu sobor; Ioil arhimandrit, care mai înainte a fost egumen la monastirea Bisăricani. În vremea aceasta s-a făcut biserica de la Bisăricani, după cum se află și astăzi. După aceasta a fost egumen Macarie arhimandrit, care a deschis paraclis cu hramul Sfinții arhangheli Mihail și Gavril și l-a sfințit la 1806. Apoi a fost egumen Veniamin arhiereu Racoviță, subț beizadea Mihăiță Racoviță. După aceasta a fost Ghenadi arhimandrit și apoi a fost egumen Atanasie arhimandrit, care pe urmă s-a făcut arhiereu cu titlul Sevastian, după care a fost egumen Costandie protosinghel. Iar de la anul 1833 și pînă astăzi 1857, vreme de 24 ani mă aflu iscălitul Varnava arhimandrit. Însă 4 ani am fost vechil de egumen, iar de 20 ani, de la 1837, mă aflu egumen, care de la cea întâi venire a mea, m-am silit cu întemeierea monastirii, atît cu îmbunătățirea, precum și cu adăogirea și întemeierea soborului și fiindcă această monastire ajunsese cu totul în proastă stare. După stăruințele ce am întreprins, mi s-a dat venitul moșiiilor Ivăneștii și Tarcăul cu hrisovul domnului Mihail voievod Sturza, sub nr. 1319, anul 1849, mai 11 zile, pe timp de 10 ani, începători de la anul 1850, april 23, că din venitul ziselor moșii se fac zidiri și care zidiri sînt anume arătate prin hrisov. Însă fiind că zidirile după planul arhitectului și după cuprinderea hrisovului ar fi fost cu mare strîmtorire, după un alt plan s-ar fi croit îndoit și peste îndoit, ba încă unele ce nici nu sînt cuprinse în hrisov și urmează trebuința ca toate încăperile să se facă din nou, din care unele s-au isprăvit, iar altele acum se lucrează, împlinindu-se al șaptelea an de la începerea lucrării.

Monastirea Pangarați de la început și pînă astăzi în vreme de 425 ani a avut patru numiri: 29 ani s-a numit Sihăstria lui Simioan, 99 ani după ce s-a făcut biserica aceea de lemn s-a numit Schitul lui Simioan; 27 ani după ce s-a făcut biserica de piatră s-a numit monastirea lui Amfilohie și de 270 ani se numește monastirea Pangarați, de pe pîrîul numit Pangarați ce curge de la monastire pe vale.

După porunca înalt preasfințitului mitropolit, sub nr. 215 am scris în scurt istoric monastirii Păngărați și am iscălit.

Varnava arhimandrit
anul 1857, martie 28 zile

Scurt istoric asupra Monastirei Pângărați

De oare ce nimeni până astăzi nu s-a gândit a descrie istoricul destul de important al acestei Monastiri, cercetând vechile hrisoave, inscripții și alte documente păstrate și găsite incomplet, sub o formă modestă, după a mea posibilitate și cunoștință, voi încerca a da publicului iubitor de a pătrunde cât mai fidel istoria noastră sbuciumată, istoria unei Mănăstiri cu o obârșie dinaintea lui Ștefan cel Mare încă de la 1432.

La anul 1432 un sihastru cu numele Simeon mărturisit cu fapte bune și dornic de mântuire sufletească însoțit de câțiva călugări vine și se așează la poalele muntelui numit „Păru”, pe un picior mai ridicat al malului stâng al pârâului Pângărați.

Aici retras de lume, în neconținute rugăciuni a pustnicit acel numit sihastru timp de 29 ani, până la 1461 când umilit a mers la Voievodul Ștefan, de care auzise că face multe fapte bune, și mai ales biserici și Monastiri, a cărei mărinimie era cunoscută; cerându-i voie și ajutor bănesc a zidit pe acel loc o bisericuță din lemn; și, prin arătarea ce i s-a făcut prin vedenie, i-a așezat hramul sfântului marelui mucenic Dimitrie. Și deci, după aceia acel sihastru sub a sa îngrijire și-a format mai mulți călugări, care încetul cu încetul au tăiat pădurea din jurul schitului atât pentru trebuința lemnelor cât și pentru curățirea terenului.

Ocupația călugărilor pe lângă cea întâi care o aveau adică pravila bisericeii, rugăciunea de zi și noapte, se mai ocupau cu rocodeala mâinilor, diferite obiecte din lemn, cum și cu cultura albinilor.

La anul 1484, în timpul când Ștefan Vodă a avut războiul cu turcii la Valea Albă, arzând biserica cu majoritatea din chilii, probabil focul pus de dușmani, călugării s-au împrăștiat, iar Sihastrul Simion s-a refugiat în Transilvania la Monastirea Cașino din apropierea cetății Gurghia, probabil orașul Gherghieni de astăzi, unde a și murit. În urma războiului, călugării întorcându-se iarăși la Pângărați pe ruinele ce mai rămăsese, care până a nu arde purta numele Sihastrului adică sihăstria lui Simon, și pe urmă schitul lui Simeon. Apoi într-o mai grea suferință Călugării viețuind încă 24 ani fără ocârmuitor, când la 1508 au ales ca Egumen pe Amfilohie — căruia nu i se spune gradul ierarhic care venise de la Mănăstirea Moldovița (Bucovina) și care a fost ca Egumen la Pângărați 52 ani, până la 1560-1564 în care timp Alexandru Lăpușneanu vine și rezidește biserica din piatră, dându-i tot hramul Sfântului Mucenic Dimitrie.

Starețul Amfilohie după terminarea bisericii, probabil din cauza adâncilor bătrânețe, s-a schivnicit sub numele de Enoh, și după rânduiala, obiceiul

de atunci cum este și acum care vroiesc, s-a reîntors iarăși la metania lor adică locul unde la început a depus jurământul de călugărie, la M-reă Moldovița, unde s-a și săvârșit din viață. În locul său ca egumen a fost adus Ieromonahul Teodorit, care mai pe urmă se zice că ar fi fost trecut într-un pomelnic ca Arhimandrit, care pomelnic subsemnatul nu l-am găsit.

Acel Teodorit se spune că ar fi rugat pe Ieromonahul Anastasie Egumenul Mănăstirii Moldovița de a scris Istoria M-rei Pângărați, așa după cum i-a fost descrisă de Enoh mai sus amintit care fusese stareț aici.

Și astfel s-a perindat până la acea dată în ordinea consecutivă ca stareți la M-reă Pângărați fără ca să putem exact afla care cât a stat și când s-a rânduit, următorii Monahi, Ieromonahi și Arhimandriți după cum urmează:

Teodorit Ieromonah, Sava Ieromonah, Isichie Monah, Antonie Monah, Paisie Monah, Metodie Ieromonah și Teodosie Ieromonah. Până aci ne-am orientat după spusele din sus amintitul pomelnic unde au fost trecuți nominal, iar de aici înainte însă cu mai puțină încredere, ne-am orientat după cercetarea anumiților hrisoave ca: corespondențe, state și dosare vechi, necomplet păstrate, câte am mai putut găsi din ele, pe tot decursul timpului până la anul 1924, când Schitul a trecut sub Administrația Mănăstirii Secu și chiar până la anul 1929 când subsemnatul am luat în primire biserica, în care timp s-au produs o mulțime de schimbări, din cauza cărora materialul informativ s-a pierdut.

Așadar deși biserica actuală fiind foarte mică ca și un paraclis, însă vechimea și însemnătatea ei este considerabilă și tot ceia ce este mai curios, este că sub dânsa se mai află încă o altă biserică (paraclis) care deși până acum nu i-am putut găsi istoria cu datele lui exacte, totuși după cât am putut afla și din ceva documente cum și tradiție din gura bătrânilor, cărora străbunii lor le-au istorisit, s-ar zice că acest subteran paraclis își are obârșia chiar din timpul sihastrii Simeon 1432-1461 și ar fi servit ca peșteră pentru sihastrii fugiți de lume și de invazia barbarilor, apoi poate chiar și Simion timp de 29 ani când nu se spune să fi avut biserică, cum și după ce a ars prima biserică de lemn până la 1564 acea peșteră a servit ca biserică unde călugării își făceau pravila; (rugăciunea). Am mai găsit că Egumenul Arhimandrit Macarie a deschis paraclisul în bașca de sub biserică făcută sau mărită de Alexandru Lăpușneanu care servise pentru siguranța (păstrarea) odoarelor, unde mai săpând acel Arhimandrit a așezat catapeteazmă și a făcut paraclis sfințindu-se la 1806 cu hramul Sfinților Voievozi Mihail și Gavriil în care zi și locuitorii satului Pângărați hrămuiesc. Se mai vorbește că ar fi fost o hrubă mare de care exact nu se preciza în ce loc, pe sub pământ un drum care servea pentru refugiu în caz de restriște și prigoană din partea dușmanilor, care drum ieșea după cum am zis pe sub pământ pe vale-n sus spre satul Potoci comuna Bicaz.

După Arhimandritul Macarie au mai urmat ca stareți următorii: Veniamin Arhiereu Racovița, Ghenadie Arhimandrit, Iosif Monah, Atanasie Ar-

himandrit care mai pe urmă cu titlul de Sevasitian s-a făcut Arhiereu, Costandie Protosinghel; iar la 1833 în timpul Domniei lui Mihai Sturza, care spune că a dat pentru facerea acestor ziduri ce înconjoară astăzi biserica de jur împrejur în formă pătrată, venitul moșiei Monastirei ce avea pe atunci de la Tarcău-Tărcuța și hotarul Comăneștilor Jud. Bacău, pe timp de 10 ani. Conducerea acestor lucrări a fost încredințată vrednicului Stareț Arhimandrit Varnava cu locuitorii de prin satele vecine care erau impuși forțat după cum se zicea pe atunci că făceau în săptămână anumite zile de meremet, care stareț a și format satul Pângărați cu oameni aduși din diferite părți și care mai înainte nici nu exista dându-i numele Pângărați după numele pârâului. Și deci vrednic de notat este că acest inimos Stareț Varnava care îl găsim Stareț la Pângărați la anii 1833-1857, văzând că la o așa mare și vestită Mănăstire nu se află o biserică încăpătoare, căci biserica actuală fiind mică unde aproape nici călugării Mănăstirei nu încăpeau să-și facă pravila, de aceia probabil tot pe timpul său, imediat după terminarea clădirilor dimprejur care mai sus s-a zis a început și a ridicat tot din piatră o mare și prea frumoasă biserică, tot aci în incinta Mănăstirei spre răsărit de biserica actuală unde acum doar pe acea temelie se mai vede un grup de brazi mari, aceasta din cauza greșelii săvârșite la 1872 de către Ministerul Cultelor cum și de Mitropolie când a încuviințat că în acest sf. locaș să se formeze penitenciar pentru deținuți; după care bieții călugări s-au împrăștiat, când acea biserică se afla zidită până la acoperiș.

Iar după un timp un director a închisoarei după cum se spune cu numele de Făgărășanu, cu inima haină și fără pic de credință în Dumnezeu, din anumite motive a pus și a dărâmat biserica până în temelie. Deci așa fiind, după cum în rezumativ am arătat, această Monastire care se numără în rândul celor mai de seamă M-tiri din Moldova, care a mai avut sub a sa stăpânire și alte schituri ca Tarcău etc.

Făcându-ne o imagine a chipului raționabil cum era aranjat și îngrijit acest așezământ de ctitorie: istorică care i-a fost menirea și în ce stare a ajuns astăzi, ne cuprinde jale gândindu-ne cum în niște timpuri suflete de oameni, prin dragostea și munca lor pentru mărirea lui Dumnezeu într-un loc sălbatec, au făcut un așezământ ascuns de privescerea omenească, în cel mai înalt înțeles sufletesc, iar în prezent cum stă nepăsarea crud săpată în adâncul zidurilor, unde pustnicii chiar cu ajutorul Domnilor pioși își aflau adăposturi și altare de rugăciuni. Cu o veche și frumoasă livadă cu pomi, din care a rămas doar urma, trunchiuri și ramuri uscate! Deci ce este, cu mult mai interesant spre știință și în atenția tuturor, sper ca într-un număr viitor să arăt în continuare amănunțit situația actuală în care se află Mănăstirea Pângărați și cui se datorește aceasta, căci aproape și chiar de mirare le este la mulți când aud de Mă-

năstire sau schitul Pângărași, deoarece fiecare îi dă diferite denumiri: Castel, Arest, Spital și sanator.

6 Septembrie-1933. Ieromonah Ilarie Lupașcu

Abstract: This study is one necessary for the trial of canonisation of two importants Saints from Moldavia, Saint Rev. Simeon and Saint Rev. Amfilohios from the Monastery of Pângărași. It is presenting in an historical analise the shorts biographies of these Saints, which have been together with other two greats moldavians Voivodes, Steven the Great and Alexandru Lăpușneanu, the fondators of this Monastery. The history of the Pângărași Monastery begins in the early days of Moldavian Principalty. During the realm of Ilias Voivode (1432), son of the great Voivode Alexandru, the monk named Simeon withdrew from the Bistrița Monastery and founded on the ridge of the Păru Mountain a hermitage bearing his name. It is the first dating of the Pângărași Monastery. In 1461, the same monk, having financial support of the Voivode Steven the Great, erected a wooden church - the first church at Pângărași. Later on, in 1560, the Voivode Alexandru Lăpușneanu erects the first church made of stone, a bell tower and many places for monks to live in. His foundation is connected to the life of another great religious personality: the archmandrite Amfilohie. A legend says that the Voivode had a dream in which the same Saint Demetrios The Great Martyr appeared and asked him to build a monastery, having the day of his celebration as celebration day. At first, the Voivode was thrilled with the idea. So, he gathered his council and ordered the commencement of the monastery. But, some influencial people tryed to stop the project. The saint appeared to the Voivode again in his dream. This time he was very angry. He did not ask, but commended the erection of the church. That experience strenghtened the Voivode's will and so he raised one of the most interesting churches in Europe: two churches, one in top of the other form the architectural historical complex. All these fondatorial facts together with interesting informations from the lives of these two Saints (e.g. the procesion and the honor given to their relics, the particular and local cult acorded to them, the details about their holly visions and ascetic suferings of their lives, etc.) try to argue the necesity and the rectitude of their oficial recanonisation.

Theologia mystica. Taina Bisericii ca taină a lui Hristos și viața spirituală a omului.

Diac. Drd. V. NEACȘU

Fundamente teologico-dogmatice ale vieții mistice a ființei umane

Omul este o ființă spirituală. El este *duh* de viață din momentul creației, având ca vocație comuniunea personală cu Cel prin care s-a împărțit acest *duh*. Viața duhovnicească, așadar, nu are un caracter opțional sau facultativ, ci este însuși destinul omului. El este chemat să devină un duh cu Domnul după cuvântul apostolului Pavel: *Iar cel ce se alipește de Domnul este un duh cu El* (1 Co 6, 17). Viața duhovnicească privește întregul Adam, întreaga umanitate. Ea nu este un dar divin ce se dă numai unora dintre oameni sau o realitate ce privește exclusiv pe monahi sau pe slujitorii (clerici) Bisericii. Viața duhovnicească este modul real și *natural* de a fi al omului, oricine ar fi el. Pentru această viață a fost adus din neființă la ființă să viețuiască în același *duh* cu Creatorul său.

Însă, pentru a viețui în această condiție omul urmează un drum marcat de repere de ordin dogmatic ce deslușesc, atât taina ființei umane în sine, cât și ținta spre care se îndreptă aceeași ființă umană. *Viața în duh* a omului se realizează pe temeiul unor adevăruri teologico-dogmatice revelate care dau sens întregii existențe create și implicit existenței omului.

Primul adevăr teologic pe care se fundamentează și prin care primește sens viața mistică este *Biserica*. Biserica este o comuniune¹ ființială la nivel ipostatic între creat și necreat, om și Dumnezeu pe temeiul iubirii Persoanelor divine ale Sfintei Treimi. Biserica este o icoană vie a Sfintei Treimi, o stare existențială ce imită comuniunea treimică, comuniune care în esență stă la baza ființării ei². De altfel, aceasta se definește concret ca fiind o neîncetată parti-

¹ Metropolitan John of Pergamon, „*The Church as Communion: A Presentation on the World Conference Theme*”, în T.F. Best and G. Gassmann, edit. *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, Geneva, WCC, 1994, pp. 103 ș.u.

² N. Matsouka, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β*, Editura Πουρναρα, Θεσσαλονίκη, 1996, p. 336/ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, PG 91, 664 D.

cipare la misterul comuniunii treimice personale dumnezeiești prin Hristos³ – Cel Unul din Treime care a primit ca Persoană cele ale noastre prin Întrupare. Prin Hristos țința Bisericii devine conformarea ființelor umane după chipul comuniunii personale intratrinitare.

Biserica este o taină care preexistă ca rațiune divină din veșnicie în sânu-rile Treimii.⁴ În cadre temporale ea primește *formă* concretă în primul contact al creatului cu necreatul, adică în actul primar demiurgic de creare a lumii. Acest contact a purtat în sine întreaga raționalitate dumnezeiască pe care Creatorul a dorit să o imprime creației Sale. Potrivit acestei raționalități divine omul era chemat să unească deplin cele două realități existențiale -creatul și necreatul spre desăvârșirea în comuniune cu Creatorul său ca Persoană. Creația presupune în sine, astfel, unirea dinamică a părților amintite până când Dumnezeu (necreat) *va fi totul în toate* (1 Co 15, 28).

În această unire dinamică se include și *Întruparea* ca taina a lui Hristos pe care am amintit-o în titlul lucrării. Întruparea, devenită după căderea omului exclusiv taină a lui Hristos,⁵ era în esență rațiunea ce viza desăvârșirea din veci a omului, era chipul după care acesta (omul) ca ființă creată avea să se unească dumnezeiește și de negrăit cu necreatul în Persoana Fiului lui Dumnezeu, Cuvântul. Așadar, când vorbim de Biserică vorbim, dincolo de aspectele ei triadologice și cosmologice, de Întrupare și de toate actele iconomice pe care în Hristos le-a cuprins Întruparea ca fapt în sine.⁶ *Deci, când vorbim de Biserică vorbim despre Hristos, și când vorbim despre Hristos vorbim despre Om.*

Prin urmare, Biserica având ca temelie divin-umană Întruparea Logosului dumnezeiesc, este chemată să continue *Taina lui Hristos*, adică taina unirii întregii umanități și a întregii creații cu Dumnezeu. Putem prin aceasta lesne să înțelegem faptul că Biserica se identifică cu însuși destinul omului și al lumii în totalitatea ei. De altminteri, tradiția patristică accentuează în chip deosebit perspectiva antropologică a Bisericii ca *spațiu sfânt* al devenirii ființei umane. Ca Taină a lui Hristos, Biserica este un *macroanthropos*⁷ cu Trup (umanitate) și Cap (Hristos) chemată să devină *microtheos*, asemenea Capului ei Logosul întrupat.

³ Biserica ca Trup al lui Hristos poartă în ea comuniunea Persoanelor divine ce se revarsă peste mădulele ei; cf. Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, introd. Olivier Clement, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 17.

⁴ Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Editura Patmos, Cluj Napoca, 2002, p. 55 ș.u./ Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, PG 91, 664.

⁵ Este o taină exclusiv a lui Hristos pentru ca după cădere potrivit iconomiei divine numai Logosul dumnezeiesc a putut realiza Întruparea ca act veșnic de desăvârșire al omului.

⁶ Întruparea a presupus și alte acte întru sine datorită căderii omului. Moartea și Învierea sunt acte ce vizează refacerea omului rupt de Dumnezeu prin păcat. Altfel, Întruparea ar fi fost act unic și definitiv pentru realizarea omului.

⁷ Maxim Mărturisitorul, PG 91, 684 B – «ο άνθρωπος είναι μυστικήν Εκκλησίαν».

Așadar, nu vom putea înțelege viața spirituală a omului decât numai în *Biserică* ca *macroanthropos*⁸ și în Hristos ca Trup și Cap al aceleiași Biserici. Aceste două exigențe ontologice precum și *taina omului* în sine stau la baza întregului proces spiritual al acestuia. Spiritualitatea ortodoxă nu poate fi concepută la nivel dogmatic fără trei mari piloni pe care își sprijină lucrarea ei: *Biserica*, *Dumnezeu-Omul (Hristos)* și *Omul*. *Omul* ca existență creată capabilă de desăvârșire, *Hristos* ca Dumnezeu și Om desăvârșit, *Biserica* ca spațiul întâlnirii personale a fiecărui om cu Hristos Dumnezeu și Om îndumnezeit.

În aceste trei taine este sintetizat tot destinul nostru spiritual, și chiar întreaga noastră existență:

- în *taina Omului* care prin creație a fost destinat îndumnezeirii, fiind înzestrat de Creatorul său cu daruri ființiale spre împlinirea acestui scop;
- în *taina lui Hristos*, Care este Chipul cel din veci *gândit* de Dumnezeu cu privire la destinul omului – unirea dintre om și Dumnezeu;
- în *taina Bisericii*, cea care mijlocește unirea personală a fiecărui om cu Dumnezeu, fiind o concretizare la nivel personal a tainei Întrupării Logosului divin.

Teologia și iconomia desăvârșirii omului se concentrează în aceste realități⁹ dogmatice indelebile.

Prin urmare, viața duhovnicească nu este psihanaliză, ori vreo emulație psihologic-spirituală individuală și necontrolată a omului, sau o notă secundară a creștinismului pe care o poate urma sau nu acesta, ea este însăși *viața omului*. Creștinismul nu este o religie a omului ca individ, ci a Dumnezeu-Omului - Hristos. Ca atare, spiritualitatea noastră nu va fi o efuziune sufletească individuală plină de tehnici și norme spirituale de împlinire a *fericirii* omului, cum este cazul religiilor extrem orientale, nici nu va fi o mistică intelectuală cu implicații ascetice cum este cazul iudaismului cabalistic s.a.- ea va fi însăși existența lui definită ca *viață în Hristos*. Nici o religie nu își poate identifica astfel esența ei religioasă. Creștinismul nu propune moduri de dobândire a unei bucurii nedefinite, el vizează unirea personală reală cu Dumnezeu cel Unul în Treime. Iar pentru aceasta avem ca *Inițiator* pe Însuși Dumnezeu în Persoana Logosului divin, care se intrupează pentru a ne fi pildă în împlinirea existenței noastre prin îndumnezeire.

Ceea ce putem lesne remarca din cele evidențiate până acum este caracterul vădit teologico-dogmatic al vieții spirituale. Ea este concretizarea unor rea-

⁸ Sintagmă ce arată intrucâtva și dimensiunea comunitar-personală a Bisericii care este dată de relația diferitelor părți ale *omului mare* (oamenii în general) ce sunt existențe personale.

⁹ Arhim. Gheorgheos Kapsanis, *Asceză și Îndumnezeire*, Editura Marineasa, Timișoara, 2006, pp. 117-130.

lități ontologice date care privesc întreaga creație și în special pe om. Ea reprezintă taina cea din veci a lui Dumnezeu, Sfatul Lui cel veșnic, este misterul îndumnezeirii omului, unirea pentru totdeauna a creatului cu necreatul. Să vedem în cele ce urmează cum se prezintă și cum se înțeleg adevărurile de ordin dogmatic ale acestei taine și care sunt implicațiile pe care aceste adevăruri dogmatice le presupun la nivelul vieții concrete, spirituale a omului.

a) Elemente de antropologie

Am semnalat faptul că a vorbi despre Hristos înseamnă a vorbi despre om. Acest adevăr este însă reciproc, adică a vorbi despre om înseamnă a vorbi de Hristos-Omul.¹⁰ Însă a vorbi despre om înseamnă a vorbi și despre Biserică ca macroanthropos, și despre vocația acesteia care este în ultimă instanță vocația omului creat *după chip* în perspectiva *asemănării* lui cu Dumnezeu. Ce presupune această vocație și cum se înțelege ea vom vedea în continuare.

Omul a fost creat din neființă ca existență rațională,¹¹ dumnezeiască, creatoare, fiind orientat spre „pomul vieții”¹² (Fc 2, 9) realitatea supremă ca viață divină¹³ spre care el trebuia să tindă, țel divin ce cuprindea în sine misterul comuniunii vieții personale intratrinitare.¹⁴ Însă în pofida rațiunii sale și a evidenței existenței sale dumnezeiești inefabile, omul s-a vrut autonom, existent de sine, dumnezeu după chipul său propriu, esență individuală. Folosind, deci, în mod greșit darurile primite la creație în special libertatea, omul pierde orizontul existențial spre care a fost pus să tindă (pierde rațiunea și sensul pomului vieții), pierde calea care l-ar fi condus la Ființa divină prin încălcarea unei anumite porunci care era de fapt și singura. În consecință, acesta fără lumina pomului vieții care reprezenta scopul lui esențial, se pierde în întunericul neființei din care a fost adus la ființă. Ceea ce a reprezentat în sine drama acestei acțiuni a fost caracterul neschimbabil al ei din perspectiva omului. Cu alte cuvinte omul nu se mai putea întoarce de la starea pe care liber, prin sine și-o alesese.

Așadar, întrucât omul a ales în pofida condiției sale și a firii sale în locul Izvorului Vieții, neființa din care a fost adus la viață, decade din ființă teocentrică¹⁵ în ființă antropocentrică legându-și destinul său de neființa din care a fost creat.

¹⁰ Sf. Maxim vorbește despre om și Dumnezeu ca fiind unul altuia modele. Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, EIBMBOR, 1983, p. 112.

¹¹ N. Matsouka, *To πρόβλημα του κακού*, Editura Πουρναρα, Θεσσαλονίκη, 2002, p. 35.

¹² Sf. Ioan Gură de Aur, EPIE, 2, Θεσσαλονίκη, 1981, p. 342-348.

¹³ P.S. Irineu Slătineanu, *Omul creat după chipul lui Dumnezeu între posibilitatea asemănării și catastrofa căderii*, în Mitropolia Olteniei, nr. 1-4, 2003, p. 12.

¹⁴ Vezi mai multe elemente la Sf. Nichita Stithatul, *Vedere duhovnicească a raiului*, FR vol. VI, EIBMBOR, București, 1977, p. 355 s.u.

¹⁵ Sf. Nicolae Cabasila în opinia lui P. Nellas a refăcut dimensiunea autentică a omului vorbind de un teocentrism antropologic! cf. Panaiotis Nellas, *Αύτρωση η Θεωση*, în Synaxi, nr.6, 1983, p. 20.

În această condiție fiind omul trăia paradoxal, rupt ontologic în sine - experiind o răstăgînire ființială între cele două destine ale sale, unul din creație și altul prin alegere liberă. Aceasta a constituit de altfel tragedia omului care, pe de o parte, a fost condamnat la viață¹⁶ prin creație (viața ca dar existențial era destinul său veșnic), iar pe de alta la moarte ca alegere și opțiune liberă¹⁷. Omul era condamnat să viețuiască în moarte¹⁸.

Așadar, întrucât el trebuia să unească în sine creatul cu necreatul și pentru că era incapabil de aceasta¹⁹ după momentul căderii pentru aceste două mari cauze se descoperă în timp și în creație taina iconomică cea din veac cu privire la desăvârșirea omului - *întruparea Logosul divin*.

Logosul divin acceptă starea firii umane cu tot ce presupunea aceasta după cădere urmând să o învrednicească din nou de bunătățile paradisiului pierdut, dar și de darurile "pomului vieții". Prin urmare, Hristos Dumnezeu-Omul prin taina Întrupării umple golul ontologic dintre creat și necreat prin unirea cea după ipostas, desființează păcatul omului prin Cruce și omoară moartea prin Înviere. Hristos rezidește pe om punându-i la temelie ființei sale toate darurile dumnezeiești pe care Le-a realizat în umanitatea Sa prin îndumnezeire.

În Hristos ontologia creată își găsește sensul deplin al ei, creatul în Hristos a fost potențat la maxim prin coexistența sa cu necreatul în același Ipostas a lui Dumnezeu Cuvântul. Însă Taina lui Hristos nu presupune numai această perspectivă a unirii creatului cu necreatul care s-ar fi realizat oricum,²⁰ ci mai mult de atât ea se înțelege și din perspectiva nimicirii morții ca putere despotică asupra omului. Unirea Logosului divin cu creația sa nu s-ar fi împlinit acceptând aceste stigmatе ale căderii coruptibilitatea și moartea ca neființă. Iisus Hristos este Crucea ce unește atât verticala cu orizontala, adică creatul cu necreatul, dar și Crucea care desființează moartea ca păcat și întuneric. Căci dacă prin lemn (ξύλον) avea să cadă omul (pomul cunoștinței binelui și răului), tot prin lemn avea să fie restaurat și îndumnezeit - Sf. Crucea (pomul vieții).

Așadar, dacă Hristos avea să recapituleze în sine întreaga fire umană pentru a o curăți, ilumina și îndumnezei ridicând-o de-a dreapta Tatălui, tot astfel și Biserica intrupând și adunând în sine Omul întreg este chemată să urmeze lui Hristos dând posibilitatea fiecărei persoane în parte să urmeze lui Hristos în

¹⁶ Viață în moarte nu viață reală în Dumnezeu.

¹⁷ Astfel apare în creație moartea, care exista de altminteri ca posibilitate de la zidirea omului. Aceasta este o umbră a ființei, nu există prin sine. Este o imperfecțiune, o scădere a ființei create, iar nu o stare reală a firii omului.

¹⁸ Vorbim de o moarte spirituală. Arhim. Zaharia (Saharov), *Αναφορά στην θεολογία του Γέροντος Σωφρόνιου*, Εσσεξ, Αγγλίας, 2000, p. 91-92.

¹⁹ I. Zizioulas, *Μαθήματα χριστιανικής δογματικής*, Θεσσαλονίκη, 1986-1987, pp. 32-33

²⁰ Panaiotis Nellas, *Οmul animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 17.

drumul său spre Împărăție. Aceasta pentru că Sf. Biserică împlinește și săvârșește în Același Hristos, aceleași dumnezeiești acte iconomice ale lui Hristos, în Sfintele sale Taine. Ca atare, vom spune că Hristos este temeiul de neclintit al vieții duhovnicești. Spiritualitatea ortodoxă nu se rezumă la imitarea etică a lui Hristos (dimensiune ce se aplică în special în creștinismul apusean), ci ea este definită ca participare a noastră împreună cu Hristos la actele Sale iconomice, participare ce are loc în chip concentrat și deplin în Sf. Liturghie.

Înainte de a aborda, însă Taina lui Hristos ca epicentru al vieții spirituale în totalitatea ei, am dori să trasăm câteva linii generale cu privire la existența creată ca mediu al ființei umane, să remarcăm importanța acesteia în procesul desăvârșirii omului.

b) Teologia cosmosului și lumea îngerilor din perspectiva îndumnezeirii omului

Omul nu a fost creat în mod abstract ca realitate nedefinită. El vine la ființă într-un cadru preamănat numit cosmos (*kosmos* - frumos, armonie) sau lume (*lumen*-lumină). Este o lume a armoniei dumnezeiești a varietății de existențe (animale ca suflete neraționale, plante, materie organizată) ce poartă în ea în chip iconic Frumosul divin. În acest context, omul este chemat să sfințească întreaga lume prin apropierea lui de Izvorul Sfințeniei, este chemat să facă din lume un Tabor generalizat, o lumină în care persoanele umane între ele, pe de o parte, și ele împreună cu Cele divine pe de altă parte, să poată să-și împărtășească iubirea lor personală.

Însă în raport cu lumea creată mai mult decât elementele menționate mai sus (viața animală, vegetală și materie organizată) ființează tot prin creație, dar în chip nematerial, și îngerii. Cosmologia este de cele mai multe ori privată de această notă esențială a ei- *lumea* îngerilor. Importanța lor diminuată nu numai la nivel dogmatic, ci și spiritual²¹ conduce la o știrbire întrucâtva a înțelegerii întregului act spiritual.

Îngerii sunt făpturi create de Dumnezeu ca minți pure având ca scop doxologia Lui neîncetată, și conlucrarea cu El în vederea realizării iconomiei veșnice în raport cu întreaga creație. Îngerii sunt într-un fel anume și slujitori ai omului de care ține împlinirea scopului existenței create. Îndumnezeirea lumii și a omului se realizează și prin intermediul îngerilor. Ele nu sunt existențe impersonale, indefinibile, ci ființe personale care se bucură de apropierea lor veșnică(neschimbabilă) de Dumnezeu. Altfel spus, îndumnezeirea este o notă

²¹ Sfinții nu fac aceste omisiuni, ei trăiesc integral misterul creației în Hristos.

definitorie și a ingerilor și a oamenilor²² „Se îndumnezeiesc și drepții și ingerii după cuvântul: «Eu am zis: dumnezei sunteți»”(Ps. 81,6)²³.

Îngerii au fost creați ierarhic după chipul participării lor la Ființa divină începând de la Tronuri, Serafimi, Heruvimi până la Arhangheli și Îngeri.²⁴ Prin aceștia se realizează desăvârșirea noastră ca despătimire (curățire), iluminare, îndumnezeire. Nimeni dintre oameni nu poate simți legătura cu Dumnezeu fără o legătură cu oamenii, și în mod inconștient sau conștient și cu ingerii. Relația omului cu Dumnezeu are, deci, un caracter ierarhic de participare la Ființa Divină²⁵. În această relație ingerii ne sunt după cum spune Sf. Dionisie modele nemateriale prin care ni se oferă posibilitatea de urca spre unirea deplină cu Dumnezeu²⁶.

Îngerii ne sunt slujitori spre desăvârșirea noastră; urcușul nostru spiritual este susținut de ingeri. Mântuitorul în pustiu la Carantaniei după ispitirea diavolului, extenuat, este întărit de ingeri care venind după părăsirea diavolului îi slujeau Lui (Mt 4, 11). Ei sunt prezenți și în cea mai dramatică clipă a viețuirii Sale ca Om, adică în grădina Ghesimani unde face experiența morții spirituale a omului, în sudori de sânge: „și iată un inger din cer S-a arătat Lui și-L întărea” (Lc 22, 43). În procesul de desăvârșire al omului ingerii sunt mâinile prin care Hristos ne poartă spre împărăția Tatălui Său²⁷.

Oamenii și ingerii au conlucrat la întruparea Logosului -*θεοπλασιαν*²⁸. Întruparea a constituit taina cea din veci în jurul căruia au gravitat toate cele create. Îngerii au conlucrat la desăvârșirea creației și a omului prin Întruparea Logosului- axul central în jurul căruia se desfășura și își găsea sens existența angelică. Logosul era Îngerul Sfatului celui Mare având să aducă dumnezeirea în cele create, în om, spre îndumnezeirea lui.

Lumea ingerilor are, așadar, în inima ei taina Întrupării. Îndumnezeirea existenței create și a omului în special prin Întruparea Logosului, aduce și peste ei un plus de dumnezeire contemplând de data aceasta un Dumnezeu-Om în

²² Axul real al tradiției ortodoxe și al vieții spirituale este creație-îndumnezeire! P. Nellas, *Λύτρωση...*, p. 18.

²³ Sf. Maxim Mărturisitorul, Scolii la *Despre numele divine* - Sf. Dionisie Areopagitul, cf. PG 4, 361.

²⁴ Potrivit Sf. Scripturi și Sfântului Dionisie Areopagitul ingeri se împart în trei trepte ce însumează nouă cete angelice după cum urmează: tronuri, heruvimi, serafimi, PG 4, 64 /domnii, puteri, stăpâniri, PG 4, 77/ începătorii, arhangheli, ingeri, PG 4, 84.

²⁵ Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere Complete*, trad. stud. introd. și note D. Stăniloae Editura Dacia, Cluj Napoca, 1993, stud. introd. p. 10.

²⁶ Sf. Dionisie, *op. cit.*, p.18/ PG 3, 144.

²⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, PG:4, 60 /Scolia p. 47.

²⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, PG 4, 57 /Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete...*, scolia Sf. Maxim, p. 47.

toată măreția Lui²⁹. Înaintarea lor în desăvârșire este legată și de Întrupare. Omul este mai aproape de îngeri, decât îngerii de Dumnezeu prin faptul că sunt creați. Deci, Omul Hristos le-ar fi mijlocit și lor mai intim și mai deplin taina dumnezeirii Sale.

Îndumnezeirea noastră se realizează și prin îngeri care ne devin simboluri întru curățirea, luminarea și desăvârșirea noastră. Ierarhia cerească se arată ca fiind o sfântă lucrare ce tinde spre imitarea lui Dumnezeu prin luminările date acestei ierarhii de Dumnezeu. Însuși fiecărui ipostas angelic după măsura lui, lucrare care se prelungește și se continuă prin actul atotîndumnezeitor al Aceluiași Dumnezeu și asupra ierarhiei bisericești a omului. Această lucrare dumnezeiască vizează unirea și asemănarea cu Dumnezeu a ființei umane ce se face prin întipărirea darurilor dumnezeiești în îngeri ca în unii ce devin apoi pentru oameni oglinzi atotstrăvezii, nepătate și strălucitoare ale Luminii dumnezeiești. În această taină a ierarhiei cerești îngeri de pe prima treaptă fiind chipuri umplute de Lumina dumnezeiască se împărtășesc îngerilor următori lor și așa din treaptă în treaptă până ce Lumina dumnezeiască se face cunoscută și oamenilor. Ierarhia angelo-umană constă în a se curăți unii și a curăți și pe alții, a se lumina unii și a lumina și pe alții, în a se desăvârși unii și a desăvârși și pe alții imitând pe Dumnezeu după modul propriu al lor³⁰.

Ca atare, pentru trasarea unor linii teologice directoare în ceea ce privește desăvârșirea omului trebuie avută în vedere și perspectiva cosmologică pe care o implică aceasta. Spiritualitatea ortodoxă este prin excelență cosmologică, presupune și angajează în realizarea ei toată existența creată. Cosmosul în dimensiunea lui integrală din care fac parte și îngerii reprezintă pentru om parte din existența sa, parte destinată împreună cu el - îndumnezeirii.

Revenind la realitatea hristologică a vieții spirituale să vedem în continuare câteva aspecte legate de taina lui Hristos și existența ființei umane.

c) Taina lui Hristos

Hristos reprezintă temelia înălțării noastre ca oameni în Împărăția Treimii, pentru că Omul a stat la temelia kenozei Sale în creație prin Întrupare. El este bogăția noastră pentru că întru sărăcia firii noastre a dorit Dumnezeu să ne

²⁹ PG 3, 208 și PG 4, 69 Sf. Maxim vorbește de o contemplare a strălucirii negrăite a Trupului lui Hristos săvârșită de îngeri. El șede cu Trupul de-a dreapta Tatălui, astfel încât aceștia se fac asemenea lui Hristos fără simboluri și mijlociri, ci prin vedere față către față. Biserica ca Trup al lui Hristos este o îndumnezeire și a îngerilor prin Chipul Lui divino-uman. Ei primesc darurile și energiile îndumnezeitoare ce izvorăsc prin Trupul Său. „Cetele s-au învrednicit să se împărtășească în mod nemijlocit de Iisus, nu prin chipuri asemănătoare, ci prin apropierea adevărată de El prin împărtășirea din luminile Lui ce îndumnezeiesc” Sf. Dionisie Areopagitul, PG 3, 208.

³⁰ Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p 19-20.

împărtășească viața și iubirea Sa dumnezeiască.³¹ Astfel, Dumnezeu ca iubire trimite pe pământ pe Cel ce era Chip al acestei iubiri - pe Fiul Său („Tu ești Fiul meu cel iubit” - Mc 1, 11), voind astfel să împărtășească iubirea Sa celei mai mărețe și minunate făpturii create - omul.

Prin urmare, Taina lui Hristos se concentrează în actul Întrupării sale din Fecioara Maria. Hristos la Întrupare este deplin Dumnezeu și Om deplin. Tainic inundat de viața Duhului Sfânt în firea Sa umană, El este aluatul care dospește întreaga frământătură, umanitatea întreagă spre dobândirea iubirii divine. El este strălucirea Tatălui spre luminarea noastră întru Lumina Vieții. Umanitatea Sa este modelul în care suntem chemați să ne sfințim viețile. În ea ne îndumnezeim printr-un proces continuu de întipărire a noastră de chipul lui Hristos ca Om.³² Prin umanitatea lui Hristos se realizează împărtășirea omului de darurile pe care Hristos le are în Sine ca chip desăvârșit al Omului.³³

Nimeni nu a reușit până la Întrupare să dea atâta importanță omului ca Hristos Dumnezeu-Omul.³⁴ De altfel, nimeni nu ar fi putut să o facă dintre oameni. În Hristos se săvârșește generic vocația omului - desăvârșirea lui ca îndumnezeire. Dumnezeu a dorit prin iubire să lumineze pe om spre a deveni conformat chipului Fiului Său „pe cei care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea (conformați - *σύμμορφοι*) chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați.” (Rm 8, 29) - să devenim fii ai aceluiași Dumnezeu în Hristos.

Spiritualitatea ortodoxă este prin excelență hristologică, fiecare creștin este chemat să re trăiască viața lui Hristos în viața sa proprie.³⁵ Iar, viața lui Hristos este taină negrăită ce se experiază în Biserică. În esență Trupul lui Hristos este

³¹ Drumul sfințiri noastre Incepe cu kenoza - precum altădată Hristos avea să se golească de slava Sa prin kenoză renunțând la Sine, așa și noi va trebui să renunțăm la egoismul nostru, adică la ceea ce ne caracterizează în chip special după cădere. Dacă Dumnezeu Cuvântul a renunțat la Sine, adică la slava dumnezeirii Sale luând Trup și noi pentru a ne împărtăși de Hristos trebuie să lăsăm ceea ce ne definește în mod special prin alegere liberă și anume - egoismul ca moarte. Ceea ce este problematic în acest proces este faptul că nici această renunțare noi nu o putem săvârși fără Hristos! Același Hristos prin kenoza Lui se face deopotrivă și leac tămăduitor al egoismului din noi. Numai în/prin Hristos se realizează kenoza noastră. Ceea ce aducem noi în această lucrare de refacere a omului este voința.

³² Origen, *Contra Cels*, tome II, livres II, Source Chretiennes, 1969, Paris, pp. 337-339 apud Pr. Prof. N Buzescu, *Hristologia lui Origen*, în Studii Teologice, nr. 3-4, 1984, p. 174/ Pr. Prof. D. Străniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, EIBMBOR, București, 1991, p. 5.

³³ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 370: „Chipul lui Hristos se împărtășește omului, care se înalță prin contemplarea acestui chip în inima lui Hristos și în trupul Său Biserică”.

³⁴ D. Stăniloae, *Iisus...*, p. 67.

³⁵ Ms. Vasile I. Bria, „Hristologia la Sf. Grigorie de Nazianz” *Orthodoxia* 2/1960, p. 211.

cheia prin care ni se deschide bogăția de sensuri a ceea ce numim a fi viață în Hristos.³⁶ Cu alte cuvinte, viața lui Hristos³⁷ constituie fundamentul real al existenței noastre vizând desăvârșirea cea după asemănare pentru care am fost creați.

Taina lui Hristos din perspectiva vieții duhovnicești este concentrată în taina umanității Sale nedespărțite de dumnezeire. Așadar, pentru a înainta cât mai adânc în misterul vieții spirituale a omului va trebui să ne apropiem atât cât ne stă în putință de Hristos prin ceea ce are cel mai aproape de noi - umanitatea Sa ca Trup nedespărțită însă de dumnezeire. Hristos prin Trupul Său ne împărtășește în Sf. Euharistie adâncurile cele de viață făcătoare ale dumnezeirii Sale, dar și pe cele ale umanității Sale îndumnezeite.

Dogma hristologică ne descoperă atât modul de realizare al îndumnezeirii noastre, cât și cadrul (Biserica) în care se poate dobândi această ființare *după asemănare* cu Dumnezeu. În Hristos, putem contempla starea dumnezeiască a umanității noastre la care și noi putem ajunge ca persoane unice dacă Îl urmăm. Altfel spus, Dumnezeu-Omul Hristos este modelul împlinirii noastre pentru că El a fost atât Chipul creației noastre, cât și susținătorul existenței noastre, El a fost începutul, este mijlocul și va constitui sfârșitul nostru întru viața cea de la *după chip*³⁸ la *după asemănare*³⁹ cu Dumnezeu⁴⁰.

Să încercăm în cele ce urmează să pătrundem adâncul tainei lui Hristos, să vedem cum devine Acesta modelul nostru și de ce, și în ce constă taina vieții Lui ca suport al viețuirii noastre îndumnezeite.

Hristos este Persoană divino-umană. Aceasta este definiția atotcuprinzătoare a lui Hristos. Ea este indeobște cunoscută și mărturisită ca fiind esențială credinței creștine. Acest adevăr, însă, poartă în sine taine care nu pot fi exprimate, nici chiar gândite, având un caracter apofatic. Ele se experiază, se

³⁶ Nicolae Cabasila, PG 150, 521B - cel ce dorește să se unească cu Hristos trebuie să participe la taina Trupului Său, pentru a putea să se împărtășească de îndumnezeirea Sa prin moartea și învierea împreună cu Hristos.

³⁷ Viața în Hristos caracterizează pe om în special, dar și Biserica în general. Ea este chemată să mijlocească această viață dumnezeiască pe care trebuie să o împărtășească omului.

³⁸ Altceva înseamnă *după chip* și altceva este existența ca și *Chip*. Omul este după chipul Chipului, iar nu chip, al lui Dumnezeu care este Fiul Său. „Hristos este Chip a lui Dumnezeu celui nevăzut” Col 1, 15.

³⁹ De asemenea altceva este să ființezi *după asemănarea* lui Dumnezeu și altceva este să fi asemenea cu El. Omul este chemat să viețuiască veșnic *după asemănarea* lui Hristos ca Dumnezeu și Om, iar nu asemenea lui Hristos. Omul nu poate fi Fiul lui Dumnezeu cel Unul Născut din veci, necreat, el este creat și fiu al Său prin Fiul care s-a făcut Frate al nostru prin întrupare. Astfel încât, îndumnezeirea (*după asemănarea*) noastră nu este altceva decât împărtășirea de iubirea lui Dumnezeu ca Tată al nostru și al Fiului Său care ne este Frate. Privind la Fiul Său cel întrupat ca Om îl iubește, prin El iubindu-ne și pe noi cu aceeași iubire cu care îl iubește pe El.

⁴⁰ Maxim Mărturisitorul, Filocalia, vol. II, Editura Harisma, București, 1993, p. 152.

trăiesc existențial. Aceste taine sunt axate pe misterul îndumnezeirii Omului în Hristos prin relația dintre Dumnezeu și Om în Ipostasul unic al lui Dumnezeu Cuvântul. Hristos Omul îndumnezeit reprezintă paradigma ființială a întregului Adam.⁴¹ Să vedem în cele ce urmează de ce și cum se află Hristos ca Om și Dumnezeu la temelia îndumnezeirii noastre.

Dumnezeu Cuvântul primește fire umană, *trup intru asemănarea păcatului* (Rm 8, 3), desființând în acesta tirania morții. Ipostasul Cuvântului primește fire umană la Întrupare stăpânind peste ea prin dumnezeirea Sa, o îndumnezeiește pe aceasta desăvârșit, o arată chiar după Întrupare deasupra energiilor sale omenești.⁴² Cu toate acestea, într-un mod paradoxal, firea umană rămâne în limitele și definițiile sale anterioare, cea a condiției căzute a omului. Hristos, deși se unește și îndumnezeiește firea Sa umană în chip deplin, primește să viețuiască ca om luând asupra lui patimile ireproșabile ale acestuia - efect al morții sale spirituale. Dumnezeu Cuvântul asumă în chip mai presus de înțelegere o fire umană desăvârșită, fără păcat strămoșesc, dar o fire umană care poartă în sine consecințele acestui păcat - adică patimile ireproșabile.

Logosul divin se întrupează într-o fire umană în care existau toate elementele omenești⁴³ date omului prin creației, cât și elementele pe care omul le-a dobândit prin căderea în păcat. A asumat, așadar, din Sf. Fecioară Maria o fire umană desăvârșită, dar și stricăcioasă, coruptibilă, bolnavă. El nu a fost constrâns să primească aceste patimi, însă prin iconomie, din iubire s-a împărțit de ele ca pe om să poată deplin și real să-l împărtășească de ale Sale. Întruparea este în același timp starea cea mai înaltă de îndumnezeire a omului, dar și cea mai smerită prin condiția ei stricăcioasă.

Pentru a înțelege sensul acestui fapt va trebui să ne adâncim după putință în misterul asumării firii umane realizată de Hristos. Firea umană în general nu se înțelege abstract, ci numai ipostaziată⁴⁴ - numai ipostasul îi poate da sensul deplin al ei. În Hristos firea umană este enipostaziată fiind asumată nu într-un ipostas al ei, ci într-un Ipostas existent din veci, cel al Cuvântului. Firea uma-

⁴¹ Sf. Vasile cel Mare vorbește de o imitare a lui Hristos în actele sale iconomice, imitare care ajunge până la imitarea morții Lui. Înțelegem ontologic, iar nu etic această imitare, precum Pelagie care îl consideră pe Hristos numai un prototip moral al omului. Imitarea lui Hristos este experiența cu Hristos a actelor Sale mântuitoare. Hristos re trăiește tainic cu noi fiecare în parte, actele pe care Le-a trăit odinioară prin întrupare, cruce, înviere și înălțare. Sf. Vasile cel Mare, EΠΕ vol. 10, Θεσσαλονίκη, 1974, pp. 366-368/N. Matsouka, Δογματική..., pp. 268-271.

⁴² Ibidem, p. 157-160.

⁴³ A avut suflet și minte și toate cele ce defineau firea umană. Multe erezii au avut ca punct de plecare în perioada primară a Bisericii firea umană a lui Hristos.

⁴⁴ Ioan I. Ică jr, *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană* - în „Persoana și Comuniune: Prinos de Cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae” (1903-1993), coordonator Ioan I. Ică jr, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 378.

nă enipostaziată are astfel, două dimensiuni - una care definește firea ca unicitate și alta ca universalitate⁴⁵. În Hristos firea Sa umană cunoaște o perspectivă unică în relație cu Ipostasul ei și una universală în relație cu firea umană din care provine. Astfel, ca Persoană, Hristos se deosebește de celelalte persoane, iar ca fire comună a tuturor persoanelor umane și deci și a Lui ca Om, este legat intim de ele. A avut o fire umană care Îl identifică intrucâtva cu Adam, fapt pentru care a și fost numit de multe ori Noul Adam.⁴⁶ Se deosebesc ca lucrare, prin cel dintâi am dobândit moartea întru păcatul lui, iar prin Cel de-al Doilea Viață întru Învierea Lui. Deoarece Adam a constituit rădăcina neamului omenesc și prototipul lui,⁴⁷ acesta a adus în toți oamenii stigmatul morții. Și pentru același motiv pentru că Hristos ca Om este rădăcina și prototipul nostru, recapitulând în Sine toată firea umană⁴⁸. Acesta poate să împărtășească viața Sa la toată umanitatea.

Așadar, pe de o parte firea umană în Hristos era îndumnezeită, iar pe de alta ea suferea starea de stricăciune (patimile ireproșabile) care trebuia asumată de Hristos, nu de nevoie, ci din iconomie⁴⁹. Ar fi putut desigur să nu o facă⁵⁰, însă atunci nu ar fi putut participa deplin la starea omului și nici nu l-ar fi putut ajuta să învingă moartea. Numai pentru că S-a Întrupat întru asemănarea trupului nostru și pentru că a primit toate cele ale noastre, scăderile și neputințele noastre a putut să devină Unicul Om care să desființeze moartea. Nu a făcut aceasta într-un mod supranatural, deși putea să o facă ca un Atotputernic, ci folosind patimile ireproșabile ce defineau firea căzută. El le-a transformat pe acestea din arme ale morții în mijloace de dobândire a vieții adevărate. Astfel, patimile ireproșabile care altădată conduceau ireversibil spre moarte spirituală, prin/in Hristos acestea ne conduc spre Viață.

⁴⁵ Sf. Ioan Damaschin - vorbește de o fire umană în Hristos care poate fi privită și din punct de vedere universal, dar și personal *en atomō*. EΠΕ 1, Θεσσαλονικη, 1976, p. 326.

⁴⁶ Irineus, *Adversus haereses*, II, 34. PG 7, 836-837/ vezi Robin Scroggs *The last Adam*, Philadelphia, 1966.

⁴⁷ PS Prof. Dr. Irineu Slătineanu, „Vinecarea omului de păcat și suferință și Îndumnezeirea omului” *Mitropolia Olteniei* 5-8/2003, p. 65.

⁴⁸ Sf. Dionisie spune că prin Întrupare Logosul a luat mișcare temporală și s-a făcut interior firii noastre. Cf. PG 3, 592 AB.

⁴⁹ O lumină oarecare în privința acestei antinomii teologice ne oferă V. Lossky. Acesta urmând Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește în legătură cu Întruparea Logosului lui Dumnezeu, de o asumare firească și una relativă sau iconomică a firii umane. Aceste dimensiuni sunt interdependente și coexistente, cea dintâi fiind ascunsă în cea de a doua. Astfel înțelegem cum Omul în Hristos este și deplin îndumnezit, dar și în starea alterată de după cădere. Drumul de la Întrupare la Înălțare parcurs de Hristos este drumul umanității de la moarte la Înviere și desăvârșită îndumnezeire prin Înălțarea ei de-a dreapta Tatălui. Cf V. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Bonifaciu, București, 1998, p.132-133.

⁵⁰ Sf. Ioan Damaschin, EΠΕ, vol. I, *op. cit.*, p. 369.

Patimile ireproșabile ca arme nu în sine, ci prin sine, au fost deturnate⁵¹ de la scopul lor spre desăvârșirea noastră după modelul lui Hristos⁵². În Hristos ca Om energiile făcătoare de viață dobândite prin aceste patimi se găsesc concentrate în Trupul Lui⁵³. Aceasta pentru că patimile ireproșabile, în special moartea, au fost învinse prin Trupul Său. Toată această lucrare s-a răsfrânt asupra aceluiași Trup, astfel încât dacă la Întrupare el se definea prin stigmatele morții, după Înălțare el se definește prin energiile divine ce s-au coborât peste el ca efect al depășirii lor. Astfel înțelegem de ce Trupul lui Hristos se află în centrul teologiei biblice⁵⁴ și patristice⁵⁵. Toate sunt adunate în Trupul lui Hristos și unite cu El ca Dumnezeu fapt care face posibilă împărtășirea noastră de Cel ce le aduce pe toate și se aduce pe Sine Tatălui⁵⁶.

În Trupul lui Hristos⁵⁷ se pun bazele întregii lucrări de sfințire a omului în Dumnezeu. În Trupul lui Hristos se împlinește economia dumnezeiască ce viza îndumnezeirea omului. Acesta este exponentul cel mai cuvântător al Tainei lui Hristos - prin care se înțelege Biserica ca destin al omului. Hristos pătimind și învingând în Trupul Său stigmatele morții a devenit pentru noi, în același Trup al Lui, Izvor de viață veșnică, bucurie și iubire.

⁵¹ Armele morți dinainte de Întrupare erau - foamea, setea, osteneala, lacrimile, stricăciunea, cea mai importantă fiind moarte însăși. Acestea după Întrupare și mai ales după Înviere devin și arme împotriva morții. Ele nu există prin sine, ci numai în legătură cu firea reală a omului. Și precum altădată a fost mijloace împotriva vieții adevărate acum sunt mijloace împotriva morții. Înțelegerea corectă a acestor elemente are o importanță foarte mare în viața spirituală a omului ele fiind *forme* mijlocitoare ale vieții dumnezeiești. Foamea ca patimă ireproșabilă va deveni prin lucrarea lui Dumnezeu cale spre dobândirea mântuirii celei cerești (viața dumnezeiască). Prin sete omul va tinde spre Izvorul vieții ș.a. Cea mai importantă patimă ireproșabilă - moartea va deveni cale spre viața veșnică. Această metamorfoză a omului prin patimile ireproșabile se realizează în Hristos, Cel dintâi care le-a dat alt sens prin Cruce și Înviere. Acestea, însă nu sunt căi de sfințire decât prin voința omului care se va folosi de ele în sensul în care și Hristos s-a folosit altădată, altfel patimile ireproșabile conduc pe om și în aceste condiții amintite mai sus, spre moarte spirituală.

⁵² Sf. Ioan Damaschin, EIE, vol. I, *op. cit.*, p. 369.

⁵³ Energiile dumnezeiești pe care le dobândește în umanitatea Sa Hristos, în special prin moarte ca patimă ireproșabilă

⁵⁴ *In* 6; *Rm* 8; *I Co.* 11; *Ef* 4;

⁵⁵ Dacă luăm în considerare faptul că Trupul lui Hristos este în sine temelul Sfintei Euharistii care constituie centrul teologic și mistagogic al Bisericii, atunci vom putea înțelege și Trupul lui Hristos ca taină centrală teologiei și a vieții noastre întregi. De Trupul lui Hristos sunt legate toate capitolele mari ale teologiei ca întreg: antropologia, cosmologia, ecclesiologia, soteriologia, eshatologia ș.a.

⁵⁶ Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, nota 72, D. Stăniloae, p. 125.

⁵⁷ Trupul lui Hristos este umanitatea Sa pe care o înțelegem unită cu dumnezeirea Sa. Expresii de genul „Trupul lui Hristos” trebuie să a fi nuanțate și explicate, altfel riscul unei dihotomii și diviziuni unilaterale în Persoana lui Hristos este iminent.

Hristos în Trupul Său realizează toate actele iconomice mântuitoare prin care a revărsat slava Sa dumnezeiască asupra oamenilor, pentru a fi slăvit ca Dumnezeu și Om. Astfel se naște în chip desăvârșit Biserica ca Trup tainic a lui Hristos⁵⁸. Și tot astfel se nasc și Sfintele Taine ale Bisericii care împărtășesc oamenilor viața și harul lui Hristos în Trupul Său spre îndumnezeirea tuturor.

Să vedem în cele ce urmează cum se împărtășesc aceste dumnezeiești daruri la nivel personal în cadrul Bisericii.

d) Biserica ca Trup al lui Hristos în Sfintele Taine

Înălțarea cu Trupul la cer se identifică cu coborârea Duhului Sfânt, locul unde s-a Înălțat Hristos corespunde cu inima Bisericii⁵⁹. Cu alte cuvinte Biserica nu este altceva decât Trupul lui Hristos revărsat în lucrarea Sa sfințitoare peste umanitate ca întreg. Este o continuare a tainei Întrupării, prin încorporarea noastră personală în Trupul lui Hristos. Este o kenoză a Duhului Sfânt, pe temeiul acestui Trup sfințit, kenoză ce are ca țină sfințirea noastră prin Sfintele Taine ale Bisericii. Sfintele Taine sunt modurile concrete ale împărtășirii noastre de Trupul lui Hristos. Sfintele Taine sunt taine ale Trupului lui Hristos, sunt căile întrupării noastre în Hristos⁶⁰. Calea pe care Hristos a urmat-o urcând cu Trupul la cer de-a dreapta Tatălui este și calea pe care Acesta va cobori pentru a împărtăși viața Sa oamenilor⁶¹.

Această coborâre a lui Hristos la noi în Sfintele Taine este și punctul nostru de plecare în ceea ce privește dobândirea îndumnezeirii. Coborârea lui Hristos la noi este gestul de întâmpinare și de disponibilitate a Lui spre însoțirea noastră pe calea pe care El a urcat la cer și S-a coborât la noi. Coborârea Lui la noi este provocarea autentică a existenței noastre, provocare prin care suntem chemați la luptă împreună cu Hristos spre dobândirea Vieții Lui cerești.

Așadar va trebui având ca model pe Hristos, să-L urmăm săvârșind tainic aceleași acte pe care odinioară Acesta le-a săvârșit în Trupul Său pentru a se Înălța. Având la dispoziția noastră energiile de viață făcătoare⁶² ale Trupului lui Hristos va trebui să fim pregătiți să experiem aceleași taine pe care le-a trăit Hristos ca Om în Trupul Său pentru a se slăvi ca Dumnezeu și Om, adică Întrupare, Botez, Cruce, Înviere și Înălțare⁶³.

⁵⁸ Pr. Ioan Goje, *Sfântul Irineu*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2002, p. 276.

⁵⁹ Sf. Grigorie Palama, ΕΠΕ 10, Θεσσαλονίκη, 1985, p. 39.

⁶⁰ P. Nellas, *Θεωση...*, p. 25.

⁶¹ Pr. D. Stăniloae, nota 89, Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 127.

⁶² Energiile au legătură cu lucrarea sa iconomică de desăvârșire a omului.

⁶³ Precum observă părintele Sofronie (Saharov) - aceste acte iconomice ale lui Hristos se pot experia de om în special în Sf. Liturghie./ Arhim. Sofronie, *Οψόμεθα τον Θεον καθώς εστί*, Εσσεξ, Αγγλίας, 1992, p. 349-350 / Dionisie Areopagitul, PG 3, 441 D.

Ca și în cazul lui Hristos urcușul nostru spiritual va începe cu kenoza - deșertarea noastră de cele ale vieții vechi, care corespunde cu renașterea la o nouă viață în care va stăpâni harul Duhului Sfânt. Și dacă kenoza lui Hristos s-a făcut prin Întrupare și kenoza noastră se realizează tot printr-o întrupare - întruparea în Trupul Bisericii prin Botez. Este o kenoză deoarece presupune o golire - golirea de cele ale vieții vechi, de moarte, de păcat spre ființarea întru înnoirea vieții (Rm 6, 4).

Dacă Întruparea a fost „botezul” lui Dumnezeu Cuvântul în firea omenească, Botezul nostru este întruparea noastră în viața Trupului lui Hristos⁶⁴. Iar viața lui Hristos este jertfă, stare de jertfă continuă pentru care primim putere la Sf. Botez. Continuarea și adâncirea acestuia se arată în virtuțile noastre, care nu sunt decât o actualizare a darurilor primite în cadrul acestei Sfinte Taine.

Ceea ce merită a fi subliniat în legătură cu taina Sfântului Botez sunt implicațiile ipostatic-ontologice ale acestuia. Botezul este o refacere a chipului lui Dumnezeu în om fiind în același timp și o refacere a omului ca persoană. La Botez omul primește nume care echivalează cu chemarea noastră personală - pe nume - la viață, o viață eternă în care omul va trebui să răspundă etern la chemarea lui Dumnezeu ca Persoană. Omul este conștientizat astfel de răspunderea sa personală în relație cu Hristos care își imprimă *forma* Sa divino-umană asupra acestei relații⁶⁵. Acest fapt are efecte teologice considerabile pentru întreaga viață duhovnicească a omului care își realizează vocația sa, atât în legătură cu Dumnezeu ca Persoană, dar și cu ceilalți semeni ai săi ca persoane. Biserica devine un complex sistem de relații interpersonale în care fiecare și toți se împărtășesc de unicitatea celorlalți ca persoane.

Legată în chip esențial de Sf. Taină a Botezului, Sf. Taină a Mirungerii este întărire a omului ca persoană printr-o altă formă de întâlnire personală cu Hristos. Întâlnirea personală cu Hristos în Taina Mirului este o împărtășire a noastră de El ca Dumnezeu și Om în darurile sfințitoare ale Duhului Sfânt, dobândite de firea Sa umană prin Întrupare și celelalte acte iconomice până la Înălțare. Taina Sfântului Mir este o pecetluire a noastră de viața Duhului Sfânt spre deprinderea dumnezeiască a binelui, curăției și a sfințeniei.

Așadar, după nașterea în Hristos următorul pas care trebuie urmat este întărirea acestei vieți prin întărirea mădurelor în care această viață se manifestă. Sfântul Mir pecetluiește simțurile omului conferindu-le putere în vederea conlucrării lor spre viețuirea omului în Duhul Sfânt. În Taina Sf. Mir Hristos prelungește în noi din bunătatea Lui toate darurile ce s-au revărsat asupra Lui ca Om⁶⁶. Mirul simbolizează pe Hristos, Îl are în el și tinde să îplinească prin

⁶⁴ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1978, p. 38.

⁶⁵ Ibidem, p. 51.

⁶⁶ Dionisie Areopagitul, PG 3, 485 AB.

împărtășirea omului de el toate cele ale omului prin unirea cu El⁶⁷. Bogăția materiilor din care este alcătuit mirul arată bogăția bunătăților cerești pe care le primim de la Hristos prin el. Viața noastră se umple de o bogăție de înțelesuri spirituale bine mirositoare, precum trupul se umple de mirosul și de bogăția de miresme ale mirului material.

Noua viață, însă, în sensul ei deplin îi este împărtășită omului prin participarea la Sf. Taină a Euharistiei care definitivează și desăvârșește lucrarea celor două taine dinaintea ei. În Taina dumnezeiască a Sf. Euharistii se concentrează toate celelalte Sf. Taine, de aceea se și numește sinaxă⁶⁸. Dacă la Sf. Botez omul este curățit în Hristos de orice pată, răutate sau stricăciune, urmând ca prin Taina Mirului să fie pecetluit spre lucrarea sa dumnezeiască, prin Sf. Euharistie Hristos îl conduce pe acesta la Sfânta Sa Masă pentru a-l împărtăși de Trupul și Sângele Lui⁶⁹, pentru a-l face copărtaș la Taina Vieții Sale celei cerești.

Sf. Euharistie este Taina prin excelență a vieții veșnice. În ea sunt concentrate toate celelalte Sf. Taine - Botezul, Mirungerea, Preoția ș.a.⁷⁰ Sf. Euharistie este expresia sublimă a unirii între divin și uman. Dacă în celelalte taine Hristos este prezent în chip nevăzut prin lucrarea Sa, în Euharistie El este prezent prin însuși Trupul și Sângele Său sub chipul pâinii și a vinului. Este Taina de fond a Bisericii prin sălășluirea Lui Hristos în chip deplin în cei ce cred în El. Este de asemenea Taina Persoanei. Euharistia nu împărtășește omului o esență impersonală. Ea este întâi de toate întâlnirea personală între om și Hristos, împreuna lor bucurie prin aceea că fiecare dintre cei doi are un alt chip ca persoană pe care poate să-l contemple. Ea este inima Bisericii fiind viața Bisericii. Iar viața ei nu este alta decât viața lui Hristos ca Persoană.

Sfânta Euharistie este viața Trupului Bisericii și a mădulelor ei ca persoane. Ei se împărtășesc în comun de această viață printr-o relație personală cu Hristos. Ea se prelungește în fiecare mădular al Trupului Bisericii prin Trupul și Sângele lui Hristos spre *conformarea* tuturor în Hristos.

Plecând de la aceste daturi ontologice, vom putea să realizăm starea cea *după asemănare* cu Dumnezeu și îndumnezeirea noastră. Singurul lucru pe care trebuie să îl săvârșim în procesul duhovnicesc de sfințire a omului este să păzim aceste daruri pe care le-am primit prin Sfintele Taine amintite. Aceste daruri nu schimbă pe om fără voința lui. Omul nu este constrâns să devină cea ce nu vrea. Ele sunt așezate la temelia ființei sale urmând să și le facă proprii prin voință în chip organic. Astfel am ajuns la punctul de referință al vieții îndum-

⁶⁷ D. Stăniloae, nota 89, Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 127.

⁶⁸ D. Stăniloae, nota 68, Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, 124.

⁶⁹ Nicolae Cabasila, PG 150, 580-581.

⁷⁰ Ioannis Zizioulas, *The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church*, Kanon, Wien, 1985, p. 29.

nezeite care nu este altul decât actualizarea vieții lui Hristos în viața noastră. Să urmărim în continuare câteva aspecte teologice ale îndumnezeirii omului, sau mai degrabă cum se aplică cele de mai sus la nivelul concret al unirii omului cu Ființa divină.

e) Îndumnezeirea omului

Unirea omului cu Dumnezeu este un act dinamic existent în potență din veșnicie în sâmurile Treimii și aplicat în timp începând cu prima clipă a creației. Aducerea omului de la neființă la ființă este o acțiune prin excelență unitivă. La creație Dumnezeu imprimă omului și creației în general energiile Sale necreate, acesta fiind în fond primul contact al creatului cu necreatul, cât și prima tainică unire a celor două realități existențiale.

Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu este, pe de altă parte o continuare și o realizare deplină, generică a acestei uniri în Persoana Logosului divin. Ea este unirea cea mai înaltă a creatului cu necreatul, a omului cu Dumnezeu la nivel personal în Ipostasul Logosului, dar și puterea dumnezeiască prin care această unire se poate face proprie întregii făpturi zidite. Întruparea a presupus însă mai mult decât atât ca urmare a căderii omului. Astfel, în Hristos prin actele iconomice de restaurare și sfințire a omului culminând cu Înălțarea lui Hristos la cer, această unire se identifică cu ridicarea Omului de-a dreapta Tatălui.

Cunoscând aceste realități și luând în considerație întreaga problematică a firi umane în legătură cu căderea lui în păcat vom spune că, în mod concret unirea noastră cu Dumnezeu, deși este presupusă prin însăși constituția noastră creată⁷¹, începe cu incorporarea⁷² noastră în Trupul Bisericii care este în același timp Trupul lui Hristos. Aceasta este binecunoscut că se realizează prin Taina Sf. Botez ce restaurează și înzestrează omul cu darurile dumnezeiești necesare pentru împlinirea rațiunii acestuia de a fi - comuniunea personală cu Creatorul său.

Rațiunea de a fi reimprimată omului prin Sf. Botez nu este alta decât Rațiunea întregului Trup în care tocmai s-a produs incorporarea lui - adică Logosul Divin Întrupat, Hristos. Ca și Cap al Trupului, Hristos imprimă mădulelor aceluiasi Trup o anumită raționalitate care este intrucâtva diferită de cea primită la creație. Este o raționalitate ce se grefează pe cea dintâi pe care a primit-o omul la aducerea lui din neființă, raționalitate care ca și cea dintâi are un caracter unitiv. Prin această raționalitate omul, ca mădular al Trupului lui Hris-

⁷¹ Dumnezeu este parte integrantă din structura omului prin lucrările Sale dumnezeiești necreate „Energii dumnezeiești sunt în toate și în afară de toate” V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Bonifaciu, București, 1998, p. 76.

⁷² Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936, p. 59.

tos, primește o determinare concretă în ceea ce privește relația lui cu Trupul ca întreg și cu mădularele conexe lui, dar și cu Capul aceluiași Trup ca dătător de viață și de sens întregului Trup⁷³.

Conlucrarea continuă a omului ca mădular al Trupului cu Capul aceluiași Trup este o acțiune unificatoare ce vizează desăvârșirea întregului Trup. Astfel, Capul devine treptat, intim legat de mădularele lui, iar ele împlinesc prin această apropiere din ce în ce mai deplină de Capul Trupului, toate actele necesare pentru desăvârșirea întregului Trup.

Așadar, imediat după Sf. Botez, omul ca membru al Trupului Bisericii este legat ontologic de Capul Trupului întru care a fost încorporat, începând să lucreze la desăvârșirea lui personală, dar și a trupului ca întreg. Orice păcat săvârșit de om prin alegere liberă rupe această comuniune cu Capul Trupului și cu celelalte membre, urmând a fi reintegrat în aceeași relație prin Taina Sf. Spovedanii⁷⁴ - *Împacă-l și unește-l pe el cu sfânta Ta Biserică în Iisus Hristos Domnul nostru*⁷⁵.

Continua și statornica conlucrare cu Capul Trupului din care organic face parte, are ca efect o legătură și mai strânsă a celor două părți, relație care arată condiția și firea reală a acestuia ca mădular al Trupului. Această stare dobândind un caracter desăvârșit se face pentru om îmbogățire și devenire spirituală spre viața de veci. Neclintit con-centrat și con-format cu/pe Capul Trupului, omul ca mădular al lui se împărtășește de darurile și energiile Capului, care sunt energii ale lui Dumnezeu ca Treime.

Această lucrare este numai o fază preliminară a îndumnezeirii omului și unirii lui depline cu Hristos. Faza de unire definitivă a celor două părți este aceea a unirii desăvârșite a omului ca membru al Trupului cu Capul lui, adică cu Hristos, fără să însemne aceasta vreo desființare a celui dintâi. Nu înțelegem prin această unire că mădularul/omul devine Cap în demersul său de unire cu același Cap, ci că acesta se împărtășește în modul cel mai deplin cu puțință de energiile necreate ale Lui. Cu alte cuvinte, astfel se realizează înălțarea personală a omului de-a dreapta Tatălui fiind deplin integrat în Trupul lui Hristos care se află în această condiție a înălțării.⁷⁵ Omul devine asemănător ca ființare Omului Hristos, se realizează în chip real îndumnezeirea lui. Desăvârșita îndumnezeire are loc numai după plinirea tuturor mădularelor Trupului care au existat și există din veac, plinire ce se va realiza la a doua venire a lui Hristos.

În ceea ce privește existența îndumnezeită a omului aceasta este numită de părintele Stăniloae ca fiind desăvârșita capacitatea a acestuia de a se împărtăși

⁷³ Vezi mai multe elemente cu privire la aceasta la Sf. Simeon Noul Teolog, FR vol. VI, *op. cit.*, pp. 148-154.

⁷⁴ Molitfelnic, *Slujba spovedaniei*, EIBMBOR, București, 1971, p. 59.

⁷⁵ Nicolae Mladin, *Ascetica...*, p. 87.

și de a i se transmite toată infinitatea puterilor divine⁷⁶. Aceasta este, deci, numai începutul desăvârșit al unirii care nu va înceta în vecii vecilor.

Cele de mai sus constituie numai un aspect al abordării și înțelegerii îndumnezeirii omului, deoarece am urmărit numai relația unui membru al Trupului cu Capul acestuia. Vederea obiectivă presupune urmărirea comună a tuturor membrilor Trupului în relație cu Capul. Acesta deschide perspectiva comunitar ecclesială a îndumnezeirii omului. Acesta aflându-se în relație directă și ontologică cu celelalte membre ale Trupului ca persoane, realizează cu acestea nenumărate legături personale și existențiale prin care fiecare dintre membre prin legăturile care le realizează conlucrează la îndumnezeirea Trupului ca întreg.

Prin urmare, unirea omului cu Dumnezeu nu este un act individual, ci unul ipostatic-comunional, act care implică comuniunea omului cu toți ceilalți oameni ca ipostase. Aceasta pentru că Dumnezeu nu este un individ, ci Persoană sau mai bine spus comuniune de Persoane. Astfel, vom înțelege neapărat în Capul Trupului Bisericii lui Hristos toate Persoanele Sfintei Treimi⁷⁷. Numai astfel ferim înțelegerea îndumnezeirii omului de panteism⁷⁸.

Comuniunea nu se realizează, însă, numai pe temeiul ipostasei, ci și pe temeiul implicit și atributiv persoanei, acela al vieții dumnezeiești. Această viață nu îl definește pe om decât numai dacă i-o împărtășește Dumnezeu, Cel ce este Izvorul acestei vieții. Iar ea se împărtășește prin Hristos în Trupul și Sângele lui, Actul Suprem de comuniune dintre om și Dumnezeu.

Prin urmare, numai pentru faptul că trăiește aceeași viață dumnezeiască cu Dumnezeu și pentru că este ipostas, omul poate să se unească cu Dumnezeu care este Persoană, dar și cu semenii săi care sunt de asemenea persoane. Aceasta se realizează, așa cum am amintit, prin Hristos care adună în Trupul Său toată umanitatea urmând să îi împărtășească acesteia viața Lui cea dumnezeiască. O face și obiectiv pentru întregul Adam, dar și subiectiv personal pentru toți cei ce aleg liber să fie mădulare ale Trupului său prin încorporarea lor în același Trup care este Biserica.

Așadar, nucleul teologic al tainei unirii dintre om și Dumnezeu îl aflăm în Sfânta Euharistie prin care, pe de o parte, se pecetluiește fiecare membru al Trupului cu *forma* și rațiunea dumnezeiască a Capului, iar pe de alta i se comunică viața divino-umană a Aceluiași Cap. Neîntrerupta relație în acest sens între cele două părți îi conferă membrului viu o stabilitate care culminează cu conformarea noastră ca membre ale Trupului, cu *forma* dumnezeiască a Capului lui- adică cu îndumnezeirea.

⁷⁶ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, nota 1, p. 190.

⁷⁷ Nicolae Mladin, *Ascetica...*, p. 72-73.

⁷⁸ Ibidem, p. 57/ vezi D. Stăniloae, studiu introd. la Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 11

Această îndumnezeire va fi totală când toate măduarele Trupului se vor împărtăși de viața Capului, și când toate măduarele vor putea să își comunice această viață între ele ca efect al centrării tuturor în chip armonic pe Capul aceluiași Trup. Aceasta este dimensiunea eshatologică a îndumnezeirii, care se va realiza după a doua venire a lui Hristos când în Trupul aceluiași Hristos umanitatea se va îndumnezei în toate părțile ei ca întreg (ca katholicitate). Atunci trupurile noastre se vor umple de lumina taborică a Schimbării la Față a Mântuitorului nostru și se vor face străvezii, chipuri și imitări ale îngerilor⁷⁹. Acesta și pentru că la taina eshatologică a existenței conlucrează în chip ierarhic și îngerii.

Toate tainele cu privire la scopul suprem al existenței omului, adică cu privire la îndumnezeirea lui, acesta le trăiește prin intermediul îngerilor care îndumnezeiți fiind devin pentru noi modele, mijlocitori, dar și slujitori în vederea realizării acestei îndumnezeiri. Ei sunt Biserica nevăzută, deci împreună cu noi slujesc lui Dumnezeu, atât pentru desăvârșirea lor, cât și a noastră.

Desăvârșirea ca îndumnezeire are în esență și un caracter liturgico-hristologic. Omul slujește lui Dumnezeu, dar slujește și semenului său prin Fiul Său făcut Om. Împreună cu omul, îngerii slujesc lui Dumnezeu tot prin Fiul Său, dar și omului pe care îl luminează cu lumina de care ei se bucură în proximitatea Lui. Sf. Dionisie prezintă acest proces de înaintare a tuturor spre Dumnezeu ca pe o participare a tuturor în jurul Lui în formă de spirală⁸⁰. Astfel Dumnezeu lucrează în toți slujitorii săi și direct, și indirect prin mijlocitori. Îngerii se împărtășesc cei dintâi de această Lumină a lui Dumnezeu prin Cuvântul Său, iar prin aceștia și noi spre adunarea noastră a tuturor întru El.

Îndumnezeirea se realizează, deci, prin unirea celor providențiate⁸¹ - oameni și îngeri - care în chip negrăit se adâncesc în taina acestei Lumini dumnezeiești. Această unire în Lumină nu se poate realiza printr-o uniformizare a celor create, ci ea presupune o ierarhie prin care fiecare se împărtășește gradat pe măsura lui, de Dumnezeu. Altfel, existențele create nu ar avea ce să-și comunice între ele. Comuniunea personală dintre diferitele trepte ierarhice angelo-umane face ca unirea să cunoască un caracter viu, real, dinamic. Treptele inferioare participă la dumnezeire într-un mod mai redus, împărtășindu-se de ea prin treptele superioare lor. Treptele inferioare văd în treptele superioare, atât perspectiva îndumnezeitoare ce li se deschide și lor, dar se și bucură de sprijinul lor (treptelor superioare) în vederea ridicării lor neconținute spre Lumină. Căci cei ce au ajuns la treapta iluminării după ce au trecut prin treapta

⁷⁹ Ibidem, nota 136, p. 230.

⁸⁰ Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 148.

⁸¹ Ibidem, p. 12.

curățirii, îi conving și pe cei mai de jos să se ridice la înălțimea lor, precum cei din treapta unirii se arată celor din treapta iluminării ca modele reale, spre care tind din perspectiva dobândirii experienței lor.

Spiritualitatea ortodoxă are, ca atare, un conținut prin excelentă ierarhic⁸². Este un fapt ce se datorează Trupului lui Hristos la care participă ierarhic prin împărtășire și îngerii și oamenii.⁸³ Cea mai bogată lumină și bunătate o primește treapta Serafimilor cea mai apropiată de Dumnezeu cel întrupat - Hristos. Căci dacă prin Trupul Lui S-a apropiat cel mai deplin de făpturi tot prin Trupul Său S-a comunicat cel mai mult și Serafimilor. Îngerii, pe de altă parte, ca fiind treapta cea mai de jos a ierarhiei angelice, nu rămân nici ei în afara lui Hristos cel întrupat. Cântarea lor neîncetată arată unirea lor în continuă creștere cu Dumnezeu prin vederea Treimii în Hristos, vedere care mai apoi o împărtășesc oamenilor în atmosfera și ierarhia Tainei Bisericii.

Concluzii

În concluzie vom sublinia caracterul eminent teologic cu privire la actul spiritual de desăvârșire a omului. Viața duhovnicească nu se poate înțelege decât în Biserica ca Trup al lui Hristos. Numai o comuniune de persoane în Duhul Sfânt cum este cea care se realizează în Trupul Bisericii, va putea oferi adevăratul sens al vieții duhovnicești. Numai comuniunea oamenilor între ei ca persoane și participarea acestora la comuniunea desăvârșită a Persoanelor Treimii dumnezeiești, dă sens și împlinește deplin existența noastră.

De asemenea, nu vom putea înainta corect în viața spirituală fără să avem în vedere viața sacramentală a Bisericii. Sf. Taine sunt pilonii de susținere ai Bisericii, Biserica în desfășurarea și aplicabilitatea ei. Numai pentru că participă la viața Bisericii ca Trup al lui Hristos prin Sfintele Taine, omul se poate împărtăși de viața aceluiași Trup al lui Hristos care este viața comună a tuturor Persoanelor Sf. Treimi.

Numai pentru că se împărtășește de Trupul și Sângele lui Hristos omul poate viețui cu adevărat. Sf. Euharistie unește pe fiecare credincios cu el însuși, cu semenii și cu Dumnezeu Unul într-o unitate dumnezeiască, astfel încât viața Acestuia să fie sfântă și fără de sfârșit în toate măduarele Trupului lui Hristos.

Nu este fără importanță nici caracterul ierarhic al spiritualității ortodoxe ce se înțelege pe temeiul existenței treptelor ierarhice cerești și bisericești. Nu ne putem apropia de Dumnezeu decât în relație cu îngerii și retrăind prin lucrări ierarhice bisericești faptele mântuitoare ale lui Iisus Hristos săvârșite cu

⁸² Dimensiunea ierarhică a vieții spirituale nu o desființează pe cea personală, directă din Dumnezeu și om, ele fiind corelative și complementare.

⁸³ D. Stăniloae, nota 90 - Sf. Dionisie, *op. cit.*, p. 129.

bunăvoința Tatălui și a Duhului Sfânt. El se coboară ca un Ierarh dumnezeiesc spre noi, unind cu Sine cele ale noastre, dar unind și pe ierarhul omenesc cu Sine. Astfel, în ierarhul Bisericii Hristos prelungește coborârea Sa la oameni și prin aceasta urcarea lor la Dumnezeu⁸⁴. În ierarh, însă în chip simbolic sunt uniți și preoții având ca menire să-i adune pe oameni în el ca în cel ce lucrează Hristos cel Unul. Coborârea ierarhică a lui Dumnezeu prin Hristos nu s-ar putea face decât printr-o *întrupare* a Lui în oameni (ierarhi și preoți) aleși de El prin care să se apropie real de toți oamenii, rămânând astfel necompus și simplu. În ierarh și în preoți se răsfărâge cel mai deplin Trupul lui Hristos, astfel încât aceștia să se arate ca niște oglinzi spirituale pentru întreaga omenire⁸⁵.

Numai plecând de la aceste premise teologico-dogmatice definitorii existenței umane vom putea dobândi viața dumnezeiască sau îndumnezeirea slăvind pe Dumnezeu împreună cu toate oștile cerești și grăind: *Slavă Tie Celui ce ne-ai arătat nouă Lumina!*

Abstract: Man's spiritual life is founded on revealed theological and dogmatic truths, which bestow meaning upon the entire creation, including man. They are not abstract concepts, but integral parts of the human being. That is why the process of identifying these truths require them to be previously experienced spiritually. Mystical theology is an experimental theology; all that will be said about deification will be founded on deep insights of remembered truths. There are three fundamental truths: Man-Christ-Church. Understanding these truths is crucial to obtaining a correct perspective on the religious phenomenon. The main aim of this paper is to remove all omissions and misapprehensions of the doctrinal truth revealed to the Church.

⁸⁴ D. Stăniloae, nota 82, Sf. Dionisie Areopagitul, op. cit., p. 126.

⁸⁵ Ibidem, nota 80.

Patima desfrânării și biruirea ei în viziunea spiritualității ortodoxe

Drd. Liviu PETCU
(partea a II-a)

V. Lupta, remediile și vindecarea de patima desfrânării

V.1. Mijloace trușesti de luptă împotriva patimii desfrânării

Atenția pe care Sfinții Părinți i-au acordat-o acestei patimi, arată cât de periculoasă este, *ea începând să-l supere pe om de la cea dintâi vârstă*¹, acesta având de luptat împotriva ei întreaga sa viață.

Desfrânarea, excelând într-o violență puternică și o durată foarte lungă, face ca războiul purtat împotriva ei să fie cutremurător și înfricoșător, fiind *mai crâncen decât toate celelalte*². Acest război este o luptă împotriva firii omenești, împotriva diavolului care ispitește și a lumii întregi care *instigă la păcat*³, căutând să atragă într-un nisip mișcător, într-o atmosferă viciată de păcat, uscată de adierea Duhului Sfânt, totul ducând la inecul sau asfixierea firii omenești. O observație preliminară, valabilă pentru orice alt păcat: ca să poți scăpa de el, trebuie să fii convins că e vorba de un păcat și că trebuie să scapi de el; căci nu poți să scapi de un rău de care nu ai cunoștință: cum ar admite un bolnav să meargă la medic atâta vreme cât se crede perfect sănătos?⁴

Lupta finală este împotriva desfrânării cu gândul. Sfinții Părinții stăruie, în general, asupra aplicării tratamentului în partea sufletească a bolii; ei au înțeles că înfrânarea trupului nu e suficientă, ci e nevoie de zdrobirea inimii, adică de smerenie, prin care cerem harul lui Dumnezeu. *Prin urmare, nu ajunge numai postul trupesc pentru dobândirea desăvârșitei neprihăniri și a adevăratei cură-*

¹ Sfântul Ioan Casian, *Despre cele 8 gânduri ale răutății*, în FR, vol. I, p. 113.

² Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești...*, p. 187.

³ Preot Ioan C. Teșu, *Din iadul patimilor...*, p. 414.

⁴ Georges Habra, *lubire și senzualitate...*, p. 247.

ții, de nu se va adăuga și zdrobirea inimii și rugăciunea întinsă către Dumnezeu și citirea deasă a Scripturilor, și osteneala, și lucrul mâinilor, care abia împreună pot să oprească pornirile cele neastâmpărate ale sufletului, și să-l aducă înapoi de la nălucirile cele de rușine. Mai înainte de toate folosește smerenia sufletului, fără de care nu va putea birui nimeni nici curvia, nici celelalte patimi. Deci de la început trebuie păzită inima cu toată străjuirea de gândurile murdare, căci dracul acesta nu încetează de a război pe om până nu va crede omul cu adevărat că nu prin străduințe și nici prin osteneala sa, ci prin acoperământul și ajutorul lui Dumnezeu se izbăvește de boala aceasta și se ridică la înălțimea curăției⁵.

Marii asceți au observat ce grave consecințe poate produce desfrânarea în om și din această cauză au afirmat că nu-i temelie mai tare în toate luptele decât aceea de a înăbuși mai întâi ademenirile dorințelor cărnii⁶. Primul pas în această luptă este îndepărtarea imediată de obiectul pasiunii⁷, iar apoi se cere ca toate eforturile să se depună doar într-o singură direcție, desfrânatul trebuind să se înarmeze pe sine numai împotriva patimii de care se simte cuprins. Cel robit de patimă are nevoie de exerciții zilnice, continuă preocupare⁸ și trebuie să vegheze cu grijă⁹, căci știe că orice pasiune trebuie învinsă de o alta, cel puțin la fel de intensă¹⁰, și că sunt necesare toate eforturile fizice și psihice pentru a birui această patimă ce-l stăpânește. De aceea el va trebui să lupte cu aceeași pasiune cu care înainte a păcătuit.

Lupta împotriva desfrânării este aspră și îndelungată, iar remediile recomandate de Sfinții Părinți sunt în număr mare, variate și necesită nevoințe îndelungate. Aceste nevoințe sunt adevărate lupte fizice, psihice și duhovnicești. Din această cauză, s-a efectuat o împărțire a remediilor - recomandată chiar de Părinții Bisericii - care se aplică sufletului și trupului.

Există o desfrânare sufletească și una trupească, iar lupta împotriva uneia presupune lupta împotriva ambelor: Căci acest război este îndoit, aflându-se și în suflet și în trup. De aceea, trebuie să dăm lupta din două părți împotriva lui¹¹.

Armele pe care le poate folosi cineva care vrea să se elibereze de patima desfrânării sunt de două feluri: arme de înfrânare a trupului și arme de înfrânare a sufletului. Arme puternice împotriva curviei sunt: rugăciunea smerită și stăruitoare, zdrobirea inimii, foamea, setea, cumpătarea sau înfrânarea de la

⁵ Ibidem, p. 113.

⁶ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 172.

⁷ Georges Habra, *op. cit.*, p. 248.

⁸ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 190.

⁹ Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești...*, p. 379.

¹⁰ Georges Habra, *op. cit.*, p. 249.

¹¹ Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești...*, p. 113.

mâncare și băutură peste măsură, precum și înfrânarea de la somn, căsătoria, iubirea, smerenia, privegherea, spovedania și împărtășania deasă, singurătatea, evitarea locurilor unde s-ar putea produce căderea, citirea Scripturilor, meditația, alungarea gândurilor de desfrânare încă de la început, dragostea de Dumnezeu, frica de chinuri și dorirea bunătăților cerești, educația aleasă, paza celor cinci simțuri, în special văzul, auzul, pipăitul și mirosul, precum și supravegherea comportamentului, a gândurilor, a faptelor și cuvintelor noastre, precum și a îmbrăcămintei etc.

Cuviosul Nichita Stithatul învață că duhul senzualității îl facem nelucrător cu posturi, privegheri, rugăciuni, umilințe, ostenele ale trupului și cu suprimarea dorințelor noastre prin smerenia sufletului. Acest lucru îl putem vedea din următorul text: *Prin posturi, privegheri, rugăciuni, culcarea pe jos, prin ostenele trupului și prin tăierea voii noastre întru smerenia sufletului, facem nelucrător duhul iubirii de plăcere. Iar prin lacrimile pocăinței îl legăm și, închizându-l în temnița înfrânării, îl punem în nemișcare și nelucrare*¹².

Dacă nu am face abuz, nu am greși: *Căci Dumnezeu, toate câte le-a făcut, le-a făcut bune și cu măsură. Și cât timp se păzește măsura cumpenei firești și drepte a pornirilor din noi, mișcările firești nu ne pot sili să ieșim de pe calea cuvenită*¹³. Din mâncările grele, consideră Sfântul Nicodim Aghioritul, *se nasc zémurile cele groase, din zémurile cele groase umezelile cele groase și sângele cel gros, din sângele cel gros, cărnurile cele groase, din cărnurile cele groase înmulțirea seminței și pentru aceea silnicele gânduri; și dintru acestea toate se iscă atunci ticălosului trup o vâpaie și un cuptor babilonesc*¹⁴, fierbințeala trupului ce caută să se potolească prin satisfacerea patimii. Sfântul Isaac Sirul ne învață și el că e cu neputință să biruim gândurile trupesti atât timp cât suntem îndestulați de pâine, apă și somn: *Nu e cu putință să biruim gândurile rele legate de stărniri trupesti, sau este foarte greu. Unii le numesc săbii cu două tăișuri împotriva noastră. Nu poate fi odihnă din partea lor, câtă vreme e săturare de pâine, apă și somn și suntem aproape de lucruri care ne stărnesc prin simțuri*¹⁵.

Sfântul Ioan Damaschin în scrierea sa *Cuvânt minunat și de suflet folositor*, amintește desfrânarea printre păcatele părții poftitoare: lăcomia pântecului, nesăturarea, beția, curvia, preacurvia, desfrânarea, iubirea de plăceri. Tot el este cel care arată tămăduirea sau remediile acestora, și anume postul, înfrâna-

¹² Cuv. Nichita Stithatul, *Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință...*, suta întâi, cap. 43, p. 229.

¹³ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 151.

¹⁴ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri...*, p. 92.

¹⁵ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, partea a II-a, recent descoperită, cuv. 31, studiu introd. și trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 432.

rea, reaua pătimire, dorul după împărăția lui Dumnezeu și poftirea înfierii. Același Sfânt Părinte în altă parte arată că *lăcomia pântecelui este stinsă prin înfrânare; curvia prin dorul dumnezeiesc și prin dorința bunurilor viitoare*¹⁶.

Dintre metodele recomandate de Sfinții Părinți ca esențiale în lupta cu desfrânarea, cel mai des întâlnit în scrierile duhovnicești este postul, Părinții bine știind că postul nu este omorător de trupuri precum patima desfrânării, ci factor de disciplinare a trupurilor pentru a fi înduhovnicite. Stomacul să fie pus la *strâmtoare*¹⁷ și pentru a putea fi înăbușite dorințele *fără de măsură*¹⁸ este bine să se postească rațional, *prin scularea fără a fi sătul de la masă, pentru a nu-ți mări poftele care te indeamnă să-ți satisfaci plăcerile*¹⁹. Sfântul Ioan Gură de Aur, arată și el ca mijloace trupești de biruire și tămăduire a desfrânării, postul, cumpătarea: *că după cum imbuibarea cu mâncare este pricină și prilej de nenumărate rele pentru oameni, tot așa și postul și disprețul pântecelui ne este întotdeauna pricină de nespuse bunătăți*²⁰. În această privință, Sfântul Ioan Scărarul precizează: *Cel ce voiește să biruiască dracul curviei cu lăcomia pântecelui și săturarea este asemenea celui ce voiește să stingă (pârjolul) focul cu gaz*²¹.

Postul este numit *dătător și păzitor de feciorie*²² și *tovarăș al înfrânării, creator al castității*²³, căci castitatea este unificare în iubire, integrare a faptelor haotice ale vieții într-o relație personală²⁴ care se poate realiza fie în planul iubirii omenesti, fie direct cu Dumnezeu. Astfel, se realizează o asceză care devine armă împotriva desfrânării constând într-o *înfrânare biologică și trupească, înfrânare morală și duhovnicească*²⁵, atât pentru cei căsătoriți, cât și pentru monahi. Luată din acest punct de vedere, fără exagerări, asceza are un aspect și un efect pozitiv, fiindcă duce la *restaurarea caracterului*²⁶, înfrânarea pântecelui și castitatea nu mai sunt nici o utopie, nici o naivitate și nici o tăgăduire a vieții²⁷. Ascetul nu

¹⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Cuvânt minunat și de suflăt folositor*, în *Filocalia...*, vol. IV, pp. 191-192.

¹⁷ I.P.S. Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Editura Polirom, Iași, p. 341.

¹⁸ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 175.

¹⁹ Clement Alexandrinul, *Pedagogul...*, p. 288.

²⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere...*, omilia I, II, vol. 21, p. 33.

²¹ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, cuv. XV, p. 224.

²² Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături*, cartea a III-a, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Eftimie, Episcopul Romanului, Editura Bunavestire, Bacău, 1996, p. 39.

²³ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări...*, p. 351.

²⁴ Olivier Clément, *op. cit.*, p. 57.

²⁵ Iosif Vatopedinul, *Asceza, maica sfințeniei*, trad. din limba greacă de ieromonahul Agapie, Editura Bizantină, București, 2000, p. 24.

²⁶ *Ibidem*, p. 25.

²⁷ V. V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 19.

luptă împotriva corpului, ci a cărnii. Pentru a-și salva trupul trebuie să dezrădăcineze din el egoismul. Lupta spirituală și asceza duc la frumusețe, fac persoanele frumoase, deoarece permit propriului corp să trăiască din ce în ce mai mult ca și corp pneumatic, spiritual, ca loc al iubirii²⁸.

În timpul încercărilor de a ieși de sub influența malefică a ispitelor diavoleşti, care împing spre *poște urâte și spurcate*²⁹, Părinții sfătuiesc că *pentru ca aceste imagini înșelătoare să nu se mai furișeze trebuie să păstrăm mereu un post egal și măsurat*³⁰. În acest mod, se poate ajunge la *îndepărtarea imaginilor necurate*³¹ care apar dacă nu suntem *stăpâni pe stomac și pe cele de dedesubtul stomacului*³². Aici se evidențiază că *cel care este în stare să-și stăpânească pântecul va ști să stăpânească și sexul*³³. Referitor la acestea, atât știința medicală cât și arta duhovnicească au arătat fără echivoc că multă mâncare și mai ales băutura fără cumpătare stimulează și conduc inevitabil la declanșarea în gând și în trup a trândăviei și a curviei.

Remediul ce apare frecvent în legătură cu postul, fie el trupeșc, fie sufleteșc, este înfrânarea. Îndemnul la înfrânare îl găsim la majoritatea Părinților Bisericii. Dintre aceștia, Sfântul Efreem Sirul și Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază faptul că înfrânarea înseamnă *a face lucrurile cu frâu, adică a avea controlul lor*³⁴, iar *cine se înfrânează pe sine pune și altora frâu*³⁵. Deci dacă tu ești ispitit să păcătuiești, patima care te stăpânește este atât de puternică și de evidentă în manifestare încât îți poate ori sminti, ori chiar împinge să te urmeze, în înfăptuirea răului, cei slabi. De aceea este necesară înfrânarea ca și postul, deoarece amândouă sunt leacuri doctoricești și de folos spre biruirea acestei patimi.

Fiind o patimă trupească și slujindu-se de trup pentru împlinirea ei, desfrânarea se slujește cel mai mult de simțurile trupești, pe care că le întoarce de la menirea lor firească, împotriva voinței Creatorului. Simțurile necontrolate, neținute în frâu, devin o *mincinoasă Dalilă*³⁶, strecurând în mintea și sufletul omului otrava păcatului. Paza simțurilor, în special văzul, auzul, pipăitul și

²⁸ Marko Ivan Rupnik, *op. cit.*, p.23.

²⁹ Sfântul Nil de la Sorska, *Lucrarea minții și așezământ ucenicilor săi*, Editura Credința Strămoșească, Iași, 1999, p. 60.

³⁰ Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mândăstirești...*, p. 196.

³¹ V. V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 69.

³² Clement Alexandrinul, *op. cit.*, p. 281.

³³ Georges Habra, *op. cit.*, p. 196

³⁴ Iosif Vatopedinul, *op. cit.*, p. 7.

³⁵ Fr. W. Forster, *op. cit.*, p. 176.

³⁶ Nicodim Aghioritul, *Carte folositoare de suflet – sfătuire către duhovnic*, Editura Bunavestire, Bacău, 1996, p. 414.

mirosul este un eficient mijloc de luptă împotriva desfrânării, căci aceste simțuri constituie căile sau porțile de intrare ale ispitelor, multe dintre ele legate de patimile trupesti. Atunci când aceste porți sunt larg deschise, scăpate de sub supravegherea rațiunii și orientată spre o exacerbare sau o excitabilitate bolnavă a trupului, ele strecoară în minte și în suflet chipurile, imaginile, amintirile sau închipuirile erotice³⁷.

Într-o scrisoare către un fiu duhovnicesc, Avva Efrem, stareț al Mănăstirii Filotheu din Muntele Athos, îl îndemna pe acesta: *Atunci când ai război trupesc, fii foarte atent cu fanteziile necurate, care produc gânduri murdare, alungă-le de îndată ce apar. Imediat să spui rugăciunea cu durere în suflet și pe loc vei fi eliberat de războiul trupesc*³⁸.

Prin intermediul văzului, sufletul nostru poate fi atacat de imagini păcătoase, ademenitoare, ispititoare și înșelătoare, care apoi își pot imprima formele lor asupra minții, silindu-o să se cufunde în ele și să caute să le dezvolte și să le implinească. Imaginile au puterea de a crea anumite dispoziții – bune sau rele –, iar atunci când nu sunt controlate, pot evolua până la stadiul de patimi sau pasiuni³⁹.

Dumnezeu ne interzice curiozitatea ochilor, spre a ne întoarce de la rău, așa cum un tată interzice copilului său, chiar și numai să atingă un cuțit, spre a-l feri de riscul de a se tăia cu el. Curiozitatea ochilor aprinde focul poftei păcătoase ca un incendiu. Cel ce își lasă privirile să rătăcească se aseamănă unui vizitativ care nu își are ochii ațintiți asupra cailor și din care cauză caii vor sfârși prin al târi în prăpastie. El se aseamănă cu o fortăreață cu porțile nepăzite și care din această cauză, poate cădea lesne în mâinile inamicului⁴⁰.

Din cele cinci simțuri, ochii ocupă un loc important, fiind numiți atunci când se abat de la scopul lor firesc, *limanuri ale deșertăciunilor*⁴¹, *ferestre ale pierzării*⁴², arătându-se astfel că prin ei ia ființă pofta nerușinată care poate să întineze inima cu *noroiul patimilor*⁴³. Fiind adevărate porți prin care *veninul otrăvitor al plăcerilor*⁴⁴ intră în suflet, trebuie să li se pună o puternică stavilă,

³⁷ Preot Ioan C. Teșu, *Patima desfrânării și lupta împotriva ei...*, p. 94.

³⁸ *Comori din Sfântul Munte Athos, culese din scrisorile și omiliile Avvei Efrem*, Editura Buna-Vestire, Bacău, 2001, p. 152.

³⁹ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁰ Constantin Pavel, *op. cit.*, p. 436.

⁴¹ Monah Agapie Criteanu, *Mântuirea păcătoșilor*, Editura Buna-Vestire, Bacău, 2001, p. 300.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Iustinian, Episcopul Maramureșului și Sătmarului, Editura Buna-Vestire, Bacău, 1997, p. 127.

⁴⁴ Monahul Agapie Criteanu, *op. cit.*, p. 83.

pentru că dacă nu ești desfrânat cu ochii, nu vei fi desfrânat cu mintea⁴⁵. Trebuie să precizăm că nu privitul în sine spre o femeie este păcat, ci privitul cu poftă. Numai acest fel de privire te face să te scufunzi în *adâncul desfrânării*⁴⁶, să ajungi *prizonier*⁴⁷ și să *săvârșești totul*⁴⁸, păcătuiind cu deplină știință și cu voință liberă. Căci *când căutând cu iscodire te vei minuna și vei pofti, ai primit săgeata*⁴⁹. Părinții ne recomandă să nu privim des, insistent și lung spre o femeie, pentru că poți ațâța pofta și astfel riști să introduci în tine sămânța desfrânării. Nu trebuie să se uite că *cine privește la altcineva primește în sine ceva din însușirile aceuia. Prin privire are loc o comunicare; ea nu e numai un act de la distanță*⁵⁰. Cu alte cuvinte, primești otravă sau balsam, în funcție de cum privești și la cine privești. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur precizează: *Nu te uita la frumoșele străină, căci Hristos pedepsește chiar privirea, pentru ca nu cumva prin această îngăduință să prinzi curaj și să cazi în păcat [...] căci rotindu-ți ochii pretutindenea, nedreptățești pe aceea la care te uiți, că o atingi cu ochii nelegiuți. Chiar dacă n-o atingi cu mâna, o atingi cu ochii. De aceea și asta se socotește desfrânare și aduce asupra-ți chin greu, înaintea chinului din iad, că-ți umple sufletul de neliniște și tulburare*⁵¹. Același autor, în altă parte, sfătuiește: *Când tu vezi o femeie frumoasă, nu te gânde de'ndată cum ai putea să te bucuri de plăcerea ei, ci cum să te izbăvești de această plăcere*⁵².

Prin intermediul auzului, pot pătrunde în mintea noastră cuvinte josnice, expresii sau formulări triviale, cu tentă erotică, iar într-un suflet slab, acestea se pot transforma în adevărate voci interioare, instigatoare la păcat. Mecanismul erotic se sprijină nu numai pe imagini, ci și pe cuvinte. Astfel, trebuie evitate convorbirile prea familiare și prea îndelungate cu femeile, cu care trebuie să ne purtăm cu bărbăție și modestie. Să ne ferim de a spune sau a asculta glume indecente, căci e cu neputință ca cineva să fie imoral în vorbă și neprihănit în faptele lui. Apoi, de obicei, ajungem să și facem ceea ce ne place să spunem sau să auzim.

⁴⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Trad., introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 23, EIBMBOR, București, 1994, p. 220.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 98.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Pușul și împărțirea de grâu. 57 de predici de Sfântul Ioan Gură de Aur*, Editura Bunavestire, Bacău, 1995, p. 156.

⁵⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, trad. și note de Preot Prof. D. Străniloae, în vol. *Scrieri Partea I*, col. PSB, vol. 29, EIBMBOR, București, 1991, p. 178.

⁵¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei...*, omilia XVII, 2, pp. 220-221.

⁵² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei II Corinteni...*, omilia VII, p. 109.

Noi, ca și creștini, trebuie să ne ferim cât mai mult de *cuvinte urâte și vorbe care inchipuiesc patima*⁵³ și nu trebuie să avem nici *glas împodobit și trăgător către poftă și către amăgire*⁵⁴. De aceea, se spune: *astupă-ți urechile*⁵⁵ pentru ca astfel să nu auzi *cuvinte necuviincioase și de rușine*⁵⁶, *care pornesc patimile*⁵⁷ pentru că îți otrăvești sufletul tău și altora vorbind despre lucruri josnice și deosebit de desfrânate, făcând astfel loc de pătrundere a patimii.

Sfântul Nicodim Aghioritul ne avertizează asupra căderilor ce se pot naște din auzirea și ascultarea îndemnurilor la păcate: *urechile sunt al doilea organ al simțurilor ce ne întâmpină, după rânduială. Deci să ne străduim a tăia de la dănselle cântecele stricate, alcătuite pentru dezmiardare și care varsă în urechi miera prea dulce a văzduhului. Căci, după cum mi se pare mie, trei vătămări se nasc din aceasta. Mai întâi, pentru că slăbănesc îndrăznețul și viteazul cuget al sufletului, așezându-l astfel încât se feminizează și de multe ori adoarme întru dulcea auzire a unor ca acestora și rămâne nesimțitor, ca într-o dulce adormire. A doua, pentru că din auzirea acelor dezmierdătoare cântece, mintea, cu inchipuirea sa, nu încetează să-și inchipuie cele înțelese din cântece, iar de aici se umple de multe chipuri și împătimire. Și a treia, chiar dacă se întâmplă, să zicem, să nu vadă fețele celor ce cântă, cu toate acestea, glasul singur este destul pentru a ne inchipui cu imaginația (fețele lor) care trezesc în suflet poftirea inimii și-l trag spre învoirea cu gândurile*⁵⁸.

Pipăitul și mirosul sunt simțuri mai alunecoase, iar cel ce a căzut pe panta lor, cu greu se poate izbăvi din robia lor, din neastâmpărul și setea lor neostoită. Remediul îl constituie austeritatea și decența în gesturi, ținută, conduită și îmbrăcăminte⁵⁹.

Supravegherea comportamentului, a faptelor și gândurilor noastre, precum și a îmbrăcămintei, poate fi socotită un bun remediu împotriva patimii desfrânării. Un bun creștin se ferește, mai întâi de toate, de a fi o ispită, o sminteală, o cauză a căderii altora, după cum, în același timp, luptă cu putere împotriva unor astfel de conduite ale celorlalți. Un bun creștin trebuie să înlăture din ținuta sa și din gândirea sa ce este rău și neputincios, iar cuvintele sale să fie ziditoare și mântuitoare. Cel ce luptă să-și controleze și să-și ordoneze moral gândurile și cuvintele, trebuie să-și supravegheze și ținuta trupească, îmbrăcămintea, pentru a nu fi pricină de sminteală, celor mai slabi și neputin-

⁵³ Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături...*, cartea a treia, p. 87.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Monahul Agapie Criteanu, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Sfântul Nil de la Sorska, *Lucrarea minții și așezământ ucenicilor săi...*, p. 61.

⁵⁸ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Pașa celor cinci simțuri ...*, p. 75.

⁵⁹ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 95.

cioși. De asemenea creștinul trebuie să fie modest, smerit și decent în îmbrăcăminte. Dacă hainele scumpe, luxul în îmbrăcăminte sunt expresii ale *slavei deșarte*, hainele provocatoare, indecente exprimă pofta și goana după plăcere trupească și constituie o cauză de sminteală și cădere⁶⁰. Creștinului îi este recomandată modestia, smerenia și decența în îmbrăcăminte. Omul din afară este după chipul celui din interior. Exteriorul revelează și înrăurește interiorul. Dacă hainele scumpe, luxul în îmbrăcăminte sunt expresii ale *slavei deșarte*, hainele provocatoare, indecente, exprimă pofta și goana după plăcerea trupească și constituie o cauză de sminteală și cădere. Ceea ce trebuie să caute creștinul nu este a-și impopoțona trupul cu haine extravagante, după o modă ce nu are nimic comun cu morală creștină, ci a-și împodobi sufletul cu veșmântul virtuților: credința, temerea de Dumnezeu, înfrânarea, pocăința, paza minții și a inimii, nădejdea, smerenia, iubirea.

Sfântul Nicodim Aghioritul consideră că hainele sunt prilej de amintire a căderii și izgonirii din rai a primilor oameni care fuseseră acoperiți la început de dumnezeiescul har. În acest sens, Sfântul Nicodim întreabă: *Ce rost are ca această aducere aminte a pedepsei să se facă cu haine strălucite și de mult preț? Îmbrăcarea hainelor să ne fie necurmată aducere aminte de căderea bunătății și învățătura spre pedeapsă pe care pentru neascultare, neamul omenesc a primit-o*⁶¹.

Cumpătarea și înfrânarea, decența și temperanța, modestia și smerenia trebuie să caracterizeze toate trăirile autentice creștine.

Creștinul trebuie să fie caracterizat de verticalitate în gândire, faptă și cuvânt. Mântuitorul condamnă comportamentul duplicitar, arătând că omul nu poate sluji la doi stăpâni în același timp. De altfel, minciuna, fariseismul și ipocrizia, constituie cauze ale sciziunii interioare, surse ale conflictelor sufletești.

Părinții neptici ne îndeamnă să păzim mai ales capul șarpelui, adică gândul vătămător, ca nu cumva, prin primirea capului (prima răsădire a gândului) să primim și celălalt trup al șarpelui (consimțirea cu plăcerea). Până sunt încă prunci fii Babilonului, adică gândurile viclene, să-i ucidem lovindu-i de piatră (Ps. 136, 9), aceasta din urmă fiind chiar Hristos *căci de se vor face bărbați prin învoirea noastră, nu fără mare suspin și grea osteneală vor fi biruiți*⁶². Lupta cu gândurile de curvie este foarte puternică. În acest sens, Cuviosul Isaia Pustnicul spune limpede: *De se seamănă în tine plăcerea curviei, când șezi în chilia ta, ia seama și opune-te gândului tău ca să nu te răpească. Silește-te să-ți aduci aminte de Dumnezeu, că El ia aminte la tine, și că de cugești ceva în inima ta, toate sunt desco-*

⁶⁰ Sfântul Tihon din Zadonsk, *Despre păcate...*, pp. 219-221.

⁶¹ Sfântul Nicodim Aghioritul, *op. cit.*, p. 110.

⁶² Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mândstirești...*, p. 103.

*perite înaintea Lui*⁶³. Cel ce luptă să-și ordoneze moral gândurile și cuvintele, trebuie să-și supravegheze și ținuta trupească și îmbrăcămintea.

Alte mijloace trupești de tămăduire a desfrânării ar mai fi și evitarea convorbirilor prea familiare cu femeile, deoarece în fiecare femeie ni se recomandă să vedem o soră întru Domnul, potențială sau viitoare sfântă, mucenică, mărturisitoare, cuvioasă, trimisă de Dumnezeu să ne ajute în dificila lucrare de mântuire și nicidecum o ispită în calea acesteia. Un alt mijloc ar mai fi și ferirea de a spune sau a asculta glume imorale, indecente triviale, cu substrat erotic, întrucât acestea pot crea ispite sau poște ascunse, ferirea de a privi tablouri, imagini, reprezentări, fotografii, care pot pătrunde prin intermediul simțurilor, provocând ravagii în sufletul nostru, căci *împotriva acestei patimi să lupți, nu stându-i împotriva [...] ci fugind cu toată puterea de orice prilej care te poate ademeni*⁶⁴.

Sfântul Ioan Scărarul amintește și alte nevoințe cum ar fi *sacul, cenușa, starea în picioare toată noaptea, mulțumirea cu pâine, limba arsă și cu măsură răcorită, așezarea în coșciuge, ajutorul unui părinte sau al altui frate sânguincios, bătrân cu cugetul*⁶⁵. Acestea sunt sfaturi date pentru cazurile mai grave, care pot depăși puterea celui încercat de patima desfrânării, fiind necesar ajutorul, în special pentru monahi, unui frate care îl poate sfătui în situațiile mai grele. Pentru mireni, sfatul părintelui duhovnic este mai mult decât binevenit în condițiile în care patima nu mai poate fi ținută în frâu, de aceea *trebuie să te nevoiești din toate puterile, pentru că fără nevoiești nu vei dobândi nimic*⁶⁶.

Sfinții Părinți sunt de părere că ceea ce ajută la *alungarea acestei boli*⁶⁷ este liniștea și singurătatea. Luptând cu patima, e recomandabilă depărtarea de ceea ce îi poate da viață, deoarece *maica faptei e atingerea, precum a acesteia, vederea, și a acesteia auzul și mirosirea*⁶⁸. Sfatul în această privință este *să fugim, începând chiar de la privire*⁶⁹, pentru că, având *gânduri sănătoase*⁷⁰, o atenție deosebită a ochilor, înfrânare limbii, prin ferirea de a auzi *vorbe necuviincioase*⁷¹, prin *lepădarea gândurilor, amintirilor și imaginilor necurate de îndată ce se ivesc*⁷² vedem cum *se surpă dracul curviei*⁷³. Pericolul cel mai mare este când se

⁶³ Cuv. Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte...*, p. 113-114.

⁶⁴ Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Editura Bunavestire, Bacău, 1996, p. 55.

⁶⁵ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 236.

⁶⁶ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁷ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 189.

⁶⁸ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *op. cit.*, p. 234.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie...*, p. 42.

⁷¹ Sfântul Nil de la Sorska, *op. cit.*, p. 61.

⁷² Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 476.

aprinde pofta ca un foc mare și arde sufletul și îl face negru și urât⁷⁴ în momentul în care ne amintim o împrejurare sau un chip care ne-a răscolit patima, ori am încercat a ne război cu gândurile, folosind combaterea prin contrazicere⁷⁵, când ar fi trebuit să ni le scoatem imediat din minte. Putem evita ispita luând aminte la sfatul Sfântului Simeon Noul Teolog, care scrie în *Discursul despre nepătimire și viața virtuoasă*, recomandând omorârea voii proprii, nu numai a celei din afară⁷⁶, dar și a celei dinăuntru, adică mișcarea inimii, ca de exemplu a nu privi pătimas, a nu îmbrățișa pătimas⁷⁷.

În momentele în care ne amintim de o anumită persoană a cărei înfățișare ne răscolește simțurile putem alunga această ispită cu pomenirea poveștelor Sfinților Părinți care sfătuiau să ne gândim că acel om este doar un mormânt vărui⁷⁸, flegmă, sânge și zeamă de hrană putredă⁷⁹, pământ este și cenușă⁸⁰. Deci, asceții răsăriteni ne îndeamnă ca, în acele momente de ispită și atac, să medităm la soarta care așteaptă un trup omenesc, oricât de frumos ar fi el, după moarte: pământ și cenușă, viermi, putreziciune și urâciune. *Frumusețea trupului* – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – nu-i făcută din altceva decât din flegmă, sânge, scurgeri, fiere și hrană amestecată cu sucuri. Ochii, obraji și toate celelalte mădulare ale trupului cu ele se hrănesc; dacă n-ar primi în fiecare zi hrana aceea care le vine din stomac și ficat, atunci pielea s-ar zbărci, ochii s-ar duce în fundul capului și îndată toată frumusețea chipului ar zbura. Așadar, dacă te-ai gândi ce-i în lăuntru ochilor frumoși, ce-i în lăuntru unui nas statuar, ce-i în lăuntru gurii și obrazilor, ai spune că toată frumusețea trupului nu-i altceva decât un mormânt vărui și plin pe dinăuntru de atât de multă murdărie. Dacă ai vedea o bucățică din aceste materii din care-i alcătuit trupul, de pildă o bucată de flegmă sau de scuipat, n-ai putea s-o atingi nici cu vârful degetelor și n-ai suferi s-o vezi. Acum spune-mi, poți să cazi de uimire în fața unui depozit care ține înăuntru atâta murdărie?⁸¹ De la

⁷⁴ Sfântul Eftrem Sirul, *Cuvinte și învățături*, tomul II, transliterație, corectură și diortosire după ediția din anul 1819, apare sub îngrijirea protosinghelului Ioan Filaret, Editura Bunavestire, Bacău, 1998, p. 137.

⁷⁵ Sfântul Teodor Studitul, *op. cit.*, p. 164.

⁷⁶ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 476.

⁷⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze...*, p. 266.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Mărgăritarele*, colecția Ortodoxia Românească, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1994, p. 7.

⁸⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Pușul și împărțirea de grâu...*, p. 159.

⁸¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Mărgăritarele...*, p. 7.

⁸² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de sfătuire către Teodor cel căzut*, în vol. *Despre feciorie, Apologia vieții monahale, Despre creșterea copiilor*, trad. din limba greacă și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2001, p. 355.

*avva Ammona aflăm următorul sfat: Dacă te luptă cu plăcere dorința de femei, gândește-te unde se află acelea care au murit. Și așa te vei liniști*⁸².

Când vorbește despre patimi, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre tirania obișnuinței ce devine ca o trebuință a naturii sau ca o a doua natură, sau, spunem noi, despre un automatism al patimii, iar când oferă remedii desfrânării, printre altele, Sfântul Ioan spune: *și dacă obișnuința zămislește această patimă, înseamnă că tot ea o și poate stinge, căci mulți iubind în acest fel, au încetat de a mai iubi, ne mai văzând pe cele pe care le iubeau. Aceasta desigur că se pare pentru un timp scurt foarte dureros și foarte dezgustător, dar cu timpul, devine plăcut, și la urmă patima devine cu neputință chiar celor ce ar voi*⁸³.

Un alt mijloc de luptă împotriva desfrânării este și căsătoria, despre aceasta vorbește Sfântul Ioan Gură de Aur când zice: *Căsătoria este mare folos pentru cei care și acum, după predicarea Evangheliei, se tăvălesc în mocirla patimilor, pentru cei care doresc să ducă o viață asemănătoare poruncilor, pentru cei care nu se pot stăpâni de a-și strica trupul și sufletul în locașurile de desfrâu. Pentru aceștia, deci, căsătoria este de mare folos, căci îi scapă de necurăție, îi scapă de umblatul din femeie în femeie și le dă puțința să trăiască în sfințenie și castitate*⁸⁴.

Sfinții Părinți găsesc că înăbușirea acestei patimi se poate face chiar prin asumarea stării de monah sau de om căsătorit a creștinului. Acestea pot fi două din remediile pe care le poate alege cel pătimas, din moment ce se vorbește de existența a trei căi de viață: fecioria, căsătoria și desfrânarea. Fecioria poate fi acceptată alegând monahismul sau celibatul și păstrarea ei obține cunună, *căsătoria o laudă moderat, iar desfrânarea - corecție și pedeapsă*⁸⁵. Pentru a evita pedeapsa se cere ca *fiecare să fie în inima lui călugăr și ascet*⁸⁶, adică să-și înfrâneze poftele și să iubească curăția fizică și sufletească, deoarece *omul virtuos se bucură și de ajutorul cel de sus*⁸⁷. Fericitul Augustin a surprins foarte bine importanța curățeniei sufletești prin afirmația că *fecioria trupului aparține unui mic număr, dar fecioria inimii trebuie să fie a tuturor*⁸⁸.

Cei care au fost cumplit războiți de patima desfrânării și au ales calea îngerească pot avea *răvnă tot atât de mare în săvârșirea virtuții, pe cât de mare le-a*

⁸² Avva Ammona, *Cuvinte filocalice*, trad. de Ierom. Ștefan Nușescu, în colecția *Comorile Pustiei*, vol. 3, Editura Anastasia, București, 1995, p. 120.

⁸³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tălcuirea Epistolei II Corinteni...*, omilia VII, p. 112.

⁸⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie...*, p. 33

⁸⁵ Georges Habra, *op. cit.*, p. 175.

⁸⁶ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, Trad. de Nicolae Grosu, Editura Paideia, București, 1997, p. 172.

⁸⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere II...*, p. 279.

⁸⁸ Fer. Augustin apud Părintele Galeriu *Prefață la Sfântul Vasile cel Mare*, Sfântul Paisie Velicikovski, Cuviosul Nichifor Theotokis, *Sfaturi la intrarea în monahism*, în colecția *Comorile Pustiei*, nr. 21, Editura Anastasia, 1998, p. 32.

fost răvna în săvârșirea păcatului⁸⁹, mai ales că s-au hotărât să meargă pe această cale pentru a dobândi o biruință asupra păcatului⁹⁰. O încercare de a scăpa de demonul curviei poate fi, pentru monah, retragerea în liniștea sihăstriilor care potolește patimile⁹¹, dar cei mai mulți părinți sfătuiesc ca niciodată să nu vorbești cu femei⁹². Deoarece, la fel cum uleiul alimentează fitilul unei candelă aprinse⁹³, tot așa focul patimilor este stârnit de întâlnirea cu femei⁹⁴, de aceea orice monah care nu reușește să fugă la timp este sfătuit să țină ochii în jos și să privească fără patimă⁹⁵, iar după câteva cuvinte de întărire și mângâiere sufletească⁹⁶ să plece cât mai repede pentru ca imaginea femeii cu care a vorbit să nu-i rămână în minte și să-i aprindă patima.

Pentru cei cărora crucea călugăriei li se pare prea grea de dus, Sfinții Părinți le recomandă cealaltă cale, cea a căsătoriei. Păstrarea sufletului neîntinat se poate realiza în cadrul unei căsătorii binecuvântate haric prin Sfântă Taină și conservată monogamic, prin păzirea Canoanelor, fără cădere în adulter sau perversiune⁹⁷. Prin căsătorie, cei doi se fac părtași unui așezământ sfânt care susține echilibrul psiho - somatic, moral și spiritual⁹⁸. În primele secole creștine, Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că din cauză că tinerii sunt lăsați de - capul lor⁹⁹ gustă paharul plăcerilor păcătoase. Astfel, el recomanda căsătoria, pentru că, prin asumarea responsabilităților ei, se ușurează mai mult lupta împotriva păcatului¹⁰⁰. În zilele noastre, criza nu a dispărut, ci a căpătat proporții înfricoșătoare. Astăzi tânărul contemporan caută nemurirea în lucruri trecătoare care nu-i pot potoli setea de infinit¹⁰¹ căci ceea ce găsește în patimă este un infinit de proastă calitate¹⁰².

De aceea, căsătoria a fost și este considerată remediul ideal pentru îndepărtarea desfrâului și a desfrânării¹⁰³, iar curăția în căsnicie înseamnă iubirea celui alt în

⁸⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de sfătuire...*, p. 363.

⁹⁰ V.V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 25.

⁹¹ Clement Alexandrinul, *Stromatele...*, p. 372.

⁹² Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături...*, tomul II, Editura Bunavestire, Bacău, 1997, p. 330.

⁹³ Sfântul Teofan Zăvorățul, *op. cit.*, p. 200.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 200.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 197.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 197.

⁹⁷ Părintele Galeriu, *Prefață la Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Paisie Velicikovski, Cuv. Nichifor Theotokis, op. cit.*, p. 33.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei...*, p. 694.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ V.V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie...*, p. 33.

Dumnezeu și iubirea lui Dumnezeu în celălalt¹⁰⁴. Un cuvânt foarte frumos al Sfinților Părinți spunea că, dacă în momentele în care ispita te îndeamnă a păcătui din cauza altei femei, în minte îți vei avea *amintirea neîncetată a soției, niciodată nu vei păcătui*¹⁰⁵. În privința aceasta, Sfântul Ioan Gură de Aur menționează: *Dacă cineva își iubește femeia după cum trebuie a o iubi, apoi chiar de ar fi cât de stricat, totuși pentru dragostea ei nu va dori a vedea pe o alta. «Tare este ca moartea dragostea» (Cânt 8, 6), zice înțeleptul, astfel că a fi desfrânat de nicăieri nu vine, fără numai din a nu iubi*¹⁰⁶. Căsătoria a fost, este și va rămâne o taină a sfințeniei¹⁰⁷, care poartă girul nemuririi¹⁰⁸, este ceva mistic¹⁰⁹, de aceea, în cadrul ei, nu este îngăduit senzualismul (urmărirea exclusivă a atracțiilor care apar de pe urma simțurilor)¹¹⁰. În această ordine de idei, în trecut, dar cu atât mai mult în zilele noastre, căsătoria nu are sens decât în credința în Hristos, în Evanghelie¹¹¹.

Sfântul Apostol Pavel arată că și în căsătorie, soții sunt datori de a petrece un timp în castitate, mai ale în vremea posturilor rânduite de Biserică, pentru a se uni cu Dumnezeu. Din acest motiv Biserica Ortodoxă prezintă familia creștină ca pe o cale duhovnicească deosebit de importantă, ca pe un loc mistic în care bărbatul și femeia lupta interior pentru unirea cu Atotțiitorul.¹¹² În căsătorie sunt necesare perioade de asceză trupească a cuplului, urmată de ambii soți, aceasta având ca scop să precumpănească transcendența persoanei în raport cu o natură căzută¹¹³, predispusă spre împușinare biologică și degradare morală¹¹⁴. Castitatea în căsnicie este o integrare a erosului în tandrețe în contextul actual al unei indiferențe iute agresivă a sufletelor¹¹⁵ ce apare după un timp de conviețuire în doi. În acest caz lupta împotriva patimei desfrânării este mai grea, deoarece se încearcă o stopare a bolii, o înfrânare în doi, amândoi se

¹⁰⁴ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 485.

¹⁰⁵ Herma, *Păstorul*, Porunca IV, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, București, 1979, p. 300.

¹⁰⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni...*, omilia XXXIII, p. 357.

¹⁰⁷ Prof. Ion Lazăr, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰⁸ Părintele Galeriu, *Prefață la Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Paisie Velicikovski, Cuv. Nichifor Thetokis, op.cit.*, p. 33.

¹⁰⁹ Olivier Clément, *op. cit.*, p. 73.

¹¹⁰ V.V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 23.

¹¹¹ Olivier Clément, *op. cit.*, p. 73.

¹¹² Michel Philippe Laroche, *op.cit.*, p. 42.

¹¹³ Olivier Clément, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁴ Prof. Ion Lazăr, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁵ *Ibidem*.

Patima desfrânării și biruirea ei în viziunea spiritualității ortodoxe

supun privațiunii, la fel cum în rugăciunea lor, căutându-L pe Hristos, *trebuie să-L privească unul prin celălalt*¹¹⁶.

V.2. Mijloace duhovnicești de luptă împotriva patimii desfrânării

Cunoscând foarte bine nefastele consecințe ale acestei patimi, asceții răsăritului stăruie îndeosebi asupra tratamentului sufletesc al ei, acesta realizându-se prin rugăciune smerită și stăruitoare, priveghere, citirea deasă a Sfintei Scripturi și meditarea duhovnicească la cuvintele acesteia, deci nu numai prin paza trupului și a simțurilor trebuie să ne ferim de această patimă, cât mai ales prin trezvie duhovnicească. Prin urmare, rezistența și războiul nostru trebuie să fie indoit. El presupune *știință spirituală*, adică trezvie, cunoaștere, un control foarte bun al gândurilor care ne instigă la păcat și păstrarea cugetelor bune, folositoare sufletului, aducătoare de pocăință și de mântuire.

Dintre aceste mijloace sufletești, Sfântul Ioan Casian ne recomandă: postul, căința (zdrobirea) inimii, rugăciunea stăruitoare împotriva *duhului celui mai spurcat* sau rugăciunea întinsă către Dumnezeu, citirea deasă și continua cugetare adâncită asupra Scripturilor, *știința spirituală*, osteneala și lucrarea mâinilor care opresc și recheamă mintea din cutreierul ei nestatornic, adevărata smerenie fără de care nu va putea birui nimeni curvia nici celelalte patimi, păzirea inimii cu toată străjuința de gândurile murdare (Prov 4, 23), căci din inimă ies toate gândurile rele, ucideri, adultere, desfrânări, mărturii mincinoase, după cum spune Mântuitorul (Mt 15, 19), meditația duhovnicească, fără de care nu se poate urca la curăția adevărată¹¹⁷.

La rândul său, și Cuviosul Nichita Stithatul recomandă citirea deasă a Sfintei Scripturi, înfrânarea, citirea Sfintei Scripturi și rugăciunea, căci *dorințele și imboldurile trupesti le oprește înfrânarea și aprinderile inimii, le răcește citirea dumnezeieștilor Scripturi, le smerește rugăciunea neîncetată și le potolește ca un undelemn, umiliința*¹¹⁸. În Pateric ni se istorisește despre un frate care a întrebat pe avva Agathon pentru păcatul curviei și Avva i-a răspuns aceluia: *mergi, aruncă neputința ta înaintea lui Dumnezeu și vei avea odihnă*¹¹⁹.

Tratamentul recomandat de Sfântul Ioan Scărarul în lupta de izbăvire, arată gravitatea și tăria acestei patimi: *De un real ajutor ne pot fi în acest timp al ispitirii: sacul (de penitență), cenușa, șederea în picioare toată noaptea, îndurarea foamei, limba arsă și neudată cu puțină apă, sălășluirea în mormânt și mai înainte*

¹¹⁶ Ibidem, p. 152.

¹¹⁷ Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești...*, p. 187-188.

¹¹⁸ Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, în FR, p. 253.

¹¹⁹ Avva Agathon, în *Patericul...*, p. 28.

de toate, smerenia inimii, în plus, dacă e posibil, ajutorul unui tată sau frate sârguitor și bătrân în judecată. Ar fi un lucru prea de mirare ca să-și poată salva cineva singur corabia din furia valurilor¹²⁰.

Când se referă la rugăciune ca remediu al acestei patimi, Sfinții Varsanufie și Ioan spun următoarele: *De multe ori am fost și eu cumplit ispășit, frate, în tinerețe, de către dracul curviei. Dar m-am ostenit, luptând cu gândurile și împotrivindu-mă lor și nevoindu-mă cu ele; căci puneam înaintea ochilor mei chinurile veșnice. Și făcând eu aceasta în fiecare zi, vreme de șapte ani, m-a ușurat Dumnezeu de ele. Acestei ispite îi pune capăt rugăciunea neîncetată, urmată de plâns. Iar tulburarea și-o amintesc dracii din pizmă și dacă le-ar sta în puțină te-ar alunga și din chilia ta. Dar Dumnezeu nu le îngăduie să pună stăpânire pe tine. De aceea nici nu au putere. Dumnezeu te-ar putea ușura degrabă, dar în acest caz nu ai putea să te împotrivești nici altei patimi*¹²¹. Sfântul Ioan Casian recomandă rugăciunea smerită și stăruitoare, ca să stingem cuptorul trupului nostru pe care Împăratul Vavilonului îl aprinde în fiecare zi prin ațâțările poștei, cu roua venirii Sfântului Duh¹²². Deci, în lupta de înlăturare a gândurilor păcătoase, ne este de mare folos rugăciunea fierbinte către Hristos, împotriva patimilor și pentru dobândirea virtuților; citirea și cugetarea asupra Scrierilor Sfinte: Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți. *Pe cât este, așadar, de cerească și de îngerească virtutea sfințeniei, pe atât este de războită cu mari bătăi de potrivnici. De aceea, suntem datori să ne nevoim nu numai cu înfrânarea trupului, ci și cu zdrobirea inimii și cu rugăciuni dese, împreunate cu suspine, ca să stingem cuptorul trupului nostru, pe care împăratul Vavilonului îl aprinde în fiecare zi prin ațâțarea poștei, cu roua venirii Sfântului Duh. Pe lângă acestea, arma foarte tare pentru acest război avem privegherea cea după Dumnezeu*¹²³.

Un remediu tot atât de eficient ca postul și înfrânarea este și privegherea cea după Dumnezeu. Sfântul Teofan Zăvorâtul îi scrie într-o scrisoare unei ucenițe duhovnicești că a priveghea nu înseamnă să fie trează, nepăsătoare, ci trebuie să-și mențină sufletul și trupul într-o stare de veghe¹²⁴, adică a lua aminte să rămână într-o trezvie duhovnicească. Astfel privegherea de noapte și alimentele uscate răcesc trupul și reduc producerea de sămânță¹²⁵, aici observându-se necesitatea împletirii privegheerii cu postul care este stingerea aprinderii trupesti, nimicirea gândurilor celor viclene, scăparea de visurile necurate¹²⁶.

¹²⁰ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, pp. 314-315.

¹²¹ Sfinții Varsanufie și Ioan, *op. cit.*, p. 297.

¹²² Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 104.

¹²³ *Ibidem*, p. 116.

¹²⁴ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *op. cit.*, p. 238.

¹²⁵ Columba Stewart, *op. cit.*, p. 128.

¹²⁶ Sfântul Ioan Scărarul, *Table duhovnicești*, transcriere din chirilică diac. Gheorghe Băbuș, Colecția Ortodoxia Românească, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1998, p. 93.

Patima desfrânării și biruirea ei în viziunea spiritualității ortodoxe

De mare ajutor pentru biruirea acestei patimi este și privirea și rugăciunea în fața icoanelor, căci prin simpla arătare a unui chip plin de cuminenie¹²⁷ se pot alunga imaginile murdare din minte. La fel amintirea mamei, a surorilor, a rudelor sau a anumitor femei pioase¹²⁸, ca și gândul la cei din morminte¹²⁹, pot fi contraatacuri față de imaginația desfrânată. Rugăciunea cu luare-aminte făcută cât mai des – spune Sfântul Ioan Gură de Aur - ținându-te departe de cunoștințele și de întâlnirile cu femeii, este un mijloc puternic și folositor împotriva războiului curviei¹³⁰. Același Sfânt Părinte spune în altă parte că ocupațiunea și grija pot de la cel dintâi atac să respingă răul, aceasta este învederat din mai multe părți. Când tu de pildă vezi o femeie frumoasă și simți ceva pentru dânsa, să n-o mai vezi deloc, și atunci ai scăpat. «Și cum am să pot a n-o mai vedea, zici tu, atras de pofta de a o vedea?» Predă-te pe sine-ți altor îndeletniciri: cărților folositoare, de pildă, îngrijirilor de cele necesare, epitropisirii și îngrijirii de orfani, ajutorării celor nedreptățiți, rugăciunilor, filosofiei pentru cele viitoare; cu de acestea ocupă-ți sufletul. Cu chipul acesta vei putea îndrepta nu numai o rană proaspătă, ci chiar și pe cea învechită și înșepenită cu ușurință o vei alunga. Că dacă batjocura face pe cel ce iubește de a desface amorul, după cum spune și proverbul, apoi cu cât mai mult aceste ocupații duhovnicești nu ne vor depărta de rele, dacă am voi a ne depărta? Dar dacă noi pururi conversăm și ne petrecem timpul cu niște astfel de săgeți ce într-una ne săgeată, vorbind și auzind cele ale lor, prin aceasta noi întreținem boala. Dar cum vei putea pretinde să stingi focul, dacă pe fiecare minut tu îl aprinzi din nou?¹³¹

De asemenea, pentru unii poate fi de un real ajutor duhovnicesc și frâu pentru imaginația păcătoasă aducerea aminte de moarte, cu care să se culce și să se scoale¹³², iar tema iadului¹³³ poate potoli întărâtarea trupului. Apoi gândul neîntrerupt la moarte, la judecata viitoare și la înfricoșătoarea gheenă¹³⁴ îi îndeamnă pe mulți să renunțe la a mai păcătui fără număr.

Folosind cuvintele sfinților putem spune că tema de gheenă ne oferă o credință care face să ne ferim de contactul cu viciile¹³⁵. Privind spre latura opusă,

¹²⁷ Clement Alexandrinul, *Pedagogul...*, p. 258.

¹²⁸ Sfântul Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești...*, p. 192.

¹²⁹ Sfântul Eftrem Sirul, *Cuvinte și învățături*, Tomul I, traducere, corectură și diortosire după ediția din anul 1818 de Protosinghel Ioan Filaret, Editura Bunavestire, Bacău, 1997, pp. 137-138.

¹³⁰ Sfântul Ignatie Briancianinov, *Talcuiri la Patericul egiptean...*, p. 40.

¹³¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Talcuirea Epistolei II Corinteni...*, omilia VII, p. 113.

¹³² Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, p. 235.

¹³³ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 189.

¹³⁴ I.P.S. Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 341.

¹³⁵ Sfântul Ioan Casian, *Convorbirile duhovnicești...*, p. 504.

nu teama de focul cel veșnic și de osândă ne poate îndemna să ne despărțim de păcat, ci *speranța și dorința împărăției*¹³⁶, dorirea de bunătăților ce vor să fie, *poftă de împărăția lui Dumnezeu*¹³⁷ și frica de Dumnezeu, în sensul de a nu-L supăra și a nu ne despărți de El prin această patimă. Chiar dacă *pofta este tiranică, totuși de o vei îngrădi cu frica de Dumnezeu, ai doborât furia ei*¹³⁸, spune Sfântul Ioan Gură de Aur. În Pateric ni se istorisește că la avva Efrem, din îndemnare oarecare a venit o păcătoasă, cu măgulire să-l tragă spre împreunare urâtă, iar de nu, măcar să-l pornească spre mânie, că niciodată nu-l văzuse cineva mănios. Și a zis ei: vino după mine! Și apropiindu-se la un loc întru care era mult norod, a zis ei: în locul acesta vino precum ai voit. Iar aceea văzând norodul, a zis lui: cum putem aceasta să facem, atâta norod stând și nu ne rușinăm? Iar el a zis către dânsa: dacă de oameni ne rușinăm, cu mult mai vărtos trebuie să ne rușinăm de Dumnezeu, care vedește cele ascunse ale întunericului. Iar ea rușinându-se, s-a dus¹³⁹.

Un alt mijloc duhovnicesc folosit pentru eliberarea de desfrânare este și lectura din Sfintele Scripturi, neuitând însă că lecturile bune folosesc numai atunci când le îmbini numaidecât cu *fața*¹⁴⁰, deoarece lenea face ca patimile să se întoarcă¹⁴¹. În continuare, nu trebuie să se uite importanța meditației duhovnicești, a rugăciunii neîncetate, care umple inima de lucruri bune, blocând, în același timp, pătrunderea unor gânduri pierzătoare¹⁴². Rugăciunea neîncetată este considerată de majoritatea Sfinților Părinți rugăciunea scurtă, ce are cuvinte puține, dar care se face cu zdrobirea inimii. Despre rugăciunea lui Iisus *Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul (păcătoasa)!* se spune că nu este armă mai tare ca aceasta nici în cer nici pe pământ¹⁴³, drept pentru care este cel mai des utilizată pentru alungarea demonului curviei. Încă un ajutor pentru o rugăciune curată este și milostenia, deschiderea inimii în fața suferinței celorlalți semeni. Deoarece *dacă nenorocirile altora sunt indestul ca să ne învețe minte, cu atât mai mult vor fi mai instructive propriile noastre nenorociri*¹⁴⁴, prin iubire și compasiune vom observa că mai slab pulsează sexualitatea¹⁴⁵.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături...*, cartea a III-a, p. 440.

¹³⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tălcuirea Epistolei II Corinteni...*, omilia XIII, p. 178.

¹³⁹ Sfântul Efrem, în *Patericul...*, p. 71.

¹⁴⁰ Fr. W. Forster, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴¹ Iosif Vatopedinul, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴² Columba Stewart, *op. cit.*, p. 129.

¹⁴³ Sfântul Nil de la Sorska, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie...*, p. 375.

¹⁴⁵ V. V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 38.

Sfântul Ioan Gură de Aur este de părere că nu doar închinarea la icoanele sfinte și rugăciunea au efect de îndepărtare a atacurilor diavolești ale curviei, ci și cântecele religioase care duc la *decentța gândurilor*¹⁴⁶. În acest sens, Evagrie Ponticul amintește: *Psalmodiarea potolește patimile și face să se liniștească înfrânarea trupului*¹⁴⁷. Totuși, aceste ajutoare duhovnicești nu trebuie folosite abuziv, ci cu măsură, de aceea *este nevoie de cumpătare în psalmodie, pentru că în situație de asimetrie se ațâță senzualitatea*¹⁴⁸ și se cere să se facă o deosebire a plăcerii în timpul cântărilor religioase *din harul și puterea aflătoare în ele*¹⁴⁹.

Scrierile filocalice vorbesc despre curățirea minții prin rugăciune, citirea cărților duhovnicești și cântarea psalmilor, dar din cuprinsul lor aflăm că mai ales pocăința și lacrimile părerii de rău au trecere mai mare în fața lui Dumnezeu. Lacrimile, pocăința, sufletul zdrobit trebuie să provoace o schimbare în bine. Pe lângă acestea, sfinții recomandă un remediu împotriva patimii care la prima vedere ne miră: mânia. Dar aceasta este singura formă acceptată, nu *furia otrăvită*¹⁵⁰, ci *mânia față de patimă*¹⁵¹. Doar astfel *este îngăduită și de folos*¹⁵², deoarece cu *armele blândești*¹⁵³ nu poți lupta împotriva trupului și a patimii de care este cuprins.

După cum ne sfătuiesc Părinții neptici, în perioada în care depunem eforturile pentru a ieși din capcana patimii, trebuie să fim departe de ceea ce ne poate perturba lupta, trebuie să încercăm tot ceea ce este posibil din punct de vedere omenesc pentru a birui vrăjmașul. În privința aceasta, Sfinții Varsanufie și Ioan oferă următoarea recomandare: *În privința dracului curviei, e bine să-i închizi intrarea. Dar dacă te răpește și intră, luptă cu el aruncând neputința ta înaintea lui Dumnezeu și cerând ajutor. Și El îl va scoate de al tine*¹⁵⁴.

Tot dintre accesoriile înfrânării suflețești, Sfântul Ioan Casian ne recomandă: curăția inimii, căci potrivit Mântuitorului, *din inimă pornesc gândurile rele, uciderile, adulterele, desfrânările, hoțiile, mărturii mincinoase, hule* (Matei 15, 19); căința inimii, curățirea cu grijă a celor ascunse ale ei; stăpânirea voinței și a conștiinței noastre¹⁵⁵.

¹⁴⁶ Georges Habra, *op. cit.*, p. 215.

¹⁴⁷ Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, cap. 83, în FR, vol. I, p. 97.

¹⁴⁸ Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă – continuare și dezbatere* –, trad. din limba greacă: Prof. Ion Diaconescu și Prof. Nicolae Ionescu, Editura Sofia, București, 2001, p. 83.

¹⁴⁹ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, p. 233-234.

¹⁵⁰ Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mândstirești...*, p. 196.

¹⁵¹ Sfântul Teofan Zăvorățul, *op. cit.*, p. 244.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 518.

¹⁵⁴ Sfinții Varsanufie și Ioan, *op. cit.*, p. 203.

¹⁵⁵ Preot Ioan C. Teșu, *Patima desfrânării...*, p. 99.

Pentru curvie, postește, priveghează, ostenește-te și petrece în singurătate¹⁵⁶, în-deamnă Sfântul Maxim Mărturisitorul, iar Sfântul Ioan Damaschin subliniază: ... curvia e stinsă prin dorul dumnezeiesc și prin dorința bunurilor viitoare ...¹⁵⁷. Sfântul Vasile cel Mare ne îndeamnă să luăm aminte la noi înșine pentru a nu cădea în desfrânare. În acest sens, spune: *Năvălesc poște rele și ca un tăun îți ațâșă sufletul spre porniri nestăpânite și desfrânate? Dacă vei lua aminte la tine însuși (Deut. 15, 9), îți vei aminti că plăcerea de acum va avea sfârșit amar, că gândirea de acum din trupul tău, pricinuită de plăcere va naște viermele cel înveninat (Is. 66, 24, Mt. 9, 44, 48) care te va munci în veci în iad și că inflăcărarea trupului va ajunge mama focului veșnic. Ei bine atunci plăcerile vor pleca îndată fugărite; și minunată potolire și liniște se va pogori în sufletul tău*¹⁵⁸. În acest fel, mintea este ocupată cu cele duhovnicești și nu mai are răgazul spre a născoci și elabora imagini erotice, iar săgețile trimise de diavol sunt respinse prin puternicul nume al lui Iisus Hristos. Dacă liniștea și echilibrul minții noastre au fost tulburate de gânduri desfrânate, când ni s-a strecurat în minte amintirea trupului femeiesc și dezmiardările pe care el ni le poate produce, Sfântul Ioan Casian ne recomandă să ne grăbim să o alungăm cât mai iute din lăuntrul nostru, punându-ne în față mai întâi amintirea mamei, a surorilor, a rudelor, sau a anumitor femei pioase¹⁵⁹.

Însă, oricât am lupta împotriva ei, această patimă este greu de combătut și cu neputință de biruit prin propriile noastre puteri, neputând fi distrusă deplin de noi înșine, ci doar cu ajutorul harului lui Dumnezeu. Biruința deplină asupra acestei patimi este mai presus de fire și are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu. Acest lucru îl spune limpede Sfântul Ioan Gură de Aur: *Nimeni nu ar fi putut scăpa de uneltirile vrăjmașului, nici să stingă, nici să oprească pofta firească a trupului, care este asemenea unui foc, dacă harul lui Dumnezeu n-ar ajuta neputința noastră, dacă nu ne-ar acoperi și apăra pe noi*¹⁶⁰. Astfel este subliniată valoarea rugăciunii către Dumnezeu prin care cerem întărirea puterilor noastre slăbite într-o astfel de luptă, de violența ei. Prin curățirea trupului și a sufletului de patimi, în adâncul lor lucrează Hristos, Care ne este în această luptă duhovnicească Frate, Ajutor și Țintă spre care să urcăm neîncetat. Sfântul Ioan Casian subliniază această idee a necesității ajutorului dumnezeiesc în războiul duhovnicesc, arătând că dracul curviei nu încetează de a război pe om, până nu va crede omul cu adevărat că nu prin străduința și nici prin osteneala sa, ci

¹⁵⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suta a treia, cap.13, în FR, vol. II, p. 89.

¹⁵⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Cuvânt minunat și de suflet folositor*, în FR, vol. IV, p.188.

¹⁵⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări...*, omilia III, 7, p. 373.

¹⁵⁹ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p.192.

¹⁶⁰ Sfântul Ignatie Briancianinov, *Tâlcuiri la Patericul egiptean*, în col. *Comorile Pustiei*, trad. Pr. Gheorghe Roșca, vol. 9, Editura Anastasia, București, 1997, p. 36.

prin acoperământul și ajutorul lui Dumnezeu se izbăvește de boala aceasta și se ridică la înălțimea curăției¹⁶¹, deoarece acest lucru este mai presus de fire, omului fiindu-i cu neputință să zboare cu aripi proprii la această înaltă și cerească cunoștință a sfințeniei făcându-se astfel următor ingerilor, de nu-l va ridica harul lui Dumnezeu. Prin toate luptele noastre, prin chinuirea trupului și asceză, prin pocăință și lacrimi nu ne eliberăm pe deplin de patimă, fiindcă *disciplina ascetică poate obține de la plăcere un armistițiu, dar numai harul poate aduce libertatea*¹⁶². Iar harul îl putem dobândi doar atunci când, cuprinși de pofta trupei, trebuie să ne îndreptăm mintea și inima spre Dumnezeu și vom ști că *El este Cel ce ne judecă și Lui nu-i putem ascunde nici gândurile minții*¹⁶³. Nu trebuie să uităm nici o clipă că Dumnezeu nu îngăduie să fim ispitiți mai mult decât putem duce și nici nu trebuie să ne descurajăm, indiferent de intensitatea luptei: *Dumnezeu nu îngăduie să fim ispitiți mai mult decât putem răbda, ci, dimpotrivă, ne va ajuta. Oricum, deoarece avem mândrie, El îngăduie acest război încât să ne smerim. Nu te întrista mai mult decât trebuie, ci cu mare smerenie aruncă-te înaintea Domnului și învinuește-te. De îndată alungă orice gând rău care îți vine și nădăjduiesc că harul lui Dumnezeu te va ușura. Nu te teme; nu vei pătimi nici un rău. Alungă lășitatea; fii curajos. Totul va trece, iar acest război îți va lăsa în urma lui mult bine, iar Dumnezeu îți va da mult har. Dar să nu te descurajezi că numai așa pierdem lupta*¹⁶⁴.

Cât privește ispitele ce vin din afara noastră, arătăm aici că smerenia este principiul major care stă la baza acestei lupte, acesta că pentru că fără smerenie nu putem primi harul dumnezeiesc, fără de care nu există biruință. Acest lucru îl arată tot Sfântul Ioan Scărarul când spune: *Cel ce încearcă să oprească acest război numai cu înfrânarea este asemenea celui ce înoată cu o singură mână și se străduiește să se izbăvească de ocean. Unește smerenia cu înfrânarea. Căci fără de cea dintâi, cea de-a doua e nefolositoare*¹⁶⁵. Același Sfânt Părinte accentuează importanța covârșitoare a smereniei spunând că prin dobândirea smereniei am tăia capul¹⁶⁶ patimii. Deci smerenia este o altă atitudine esențială¹⁶⁷ pentru a fi statornic în orice altă virtute, Sfântul Ioan Scărarul arătând că sunt trei trepte ale luptei împotriva desfrânării. Astfel, cel ce se războiește cu sudori și încordări cu acest potrivnic se aseamănă cu cel ce a legat cu o frânghie pe vrăjmașul său. Iar

¹⁶¹ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 135.

¹⁶² Columba Stewart, *op. cit.*, p. 114.

¹⁶³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere II...*, p. 289.

¹⁶⁴ *Comori din Sfântul Munte Athos...*, p. 153.

¹⁶⁵ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, p. 224.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 248.

¹⁶⁷ Columba Stewart, *op. cit.*, p. 126.

cel ce se războiește prin înfrânare și priveghere se aseamănă celui ce l-a încătușat pe acela cu lanț. În sfârșit, cel ce se războiește prin smerita cugetare și nemâniere și sete se aseamănă celui ce a omorât pe vrăjmaș și l-a ascuns sub nisip¹⁶⁸. Ultima treaptă, cea în care smerenia este arma împotriva vrăjmașului - patima - este cea mai eficientă, pentru că are ca finalitate învingerea definitivă a dușmanului.

Sfântul Ioan Scărarul arată legătura indisolubilă dintre trup și suflet, cum unul pe altul se pot înălța sau prăbuși, printr-un frumos dialog în care sufletul întreabă soful despre războaiele pricinuite: Cum și în ce fel îmi voi lega propriul prieten (scil. trup) și-l voi judeca, nu știu; căci înainte chiar de a-l lega el îmi și scapă, înainte de a-l judeca mă împac cu dânsul și, înainte de a-l pedepsi, mă înduplec. Cum voi putea urî pe acela pe care din fire m-am obișnuit a-l iubi? Cum mă voi putea elibera de către cel de care sunt legat pe vecie? Cum voi putea uide pe cel care trebuie să învie împreună cu mine? Cum voi putea face (în gr. arăta) nestricăcios pe cel pe care l-am primit stricăcios? Ce dovezi binecuvântate voi arăta împotriva celui care-mi opune pornirile firii? Dacă îl voi lega pe acesta cu postul, dar îmi judec aproapele, iarăși mă predau lui. Dacă încetând de-a mai osândi îl voi birui pe dânsul, înălțându-mă cu inima (scil. mândrindu-mă), iarăși mă voi prăbuși la dânsul. El îmi este și ajutor și vrăjmaș, și sprijinitor și dușman, și protector și persecutor. Grijindu-l, mă războiește, topindu-l cu înfrânarea, mă slăbește până la neputință, odihnindu-l, mă trage spre păcat, dojenindu-l, nu-i pasă, dacă-l voi mârni mă primejdiesc foarte, dacă îl voi nimici, nu voi mai avea prin cine câștiga virtuțile. În sfârșit, el este totodată obiectul și al iubirii și al urii mele. Ce este taina aceasta din mine? Care este pricina acestui amestec din noi? Cum îmi sunt mie dușman și prieten? Spune-mi tu, spune-mi, o soful meu, o firea mea, căci nu am trebuință a mai învăța de la altul cele despre tine: cum voi putea rămâne invulnerabil înaintea ta, cum voi putea scăpa de primejdia cea firească, deoarece am făgăduit deja lui Hristos să te urăsc? Cum te voi putea birui pe tine, tiranul meu, când mă asuprești în felul în care am arătat deja?

Și răspunzând (trupul) sufletului său, zise: Nu-ți voi spune ceva care tu nu știi, ci doar aceea ce cunoaștem împreună. Eu am ca tată iubirea de sine. Înfierbântările din afară îmi sunt produse de îngrijirea ce mi se dă și, în general, de orice odihnă; iar tulburările interioare își trag originea din lenevire și din neorânduiala faptelor. Când le zămislesc, eu și dau naștere căderilor; acestea, născându-se, produc din nou moartea prin deznădejde. Dacă ai cunoscut limpede atât adâncă mea slăbiciune cât și a ta mi-ai legat mâinile. Dacă îți vei tortura gâtletul, îmi legi picioarele ca să nu umblu

¹⁶⁸ Sfântul Ioan Scărarul, op. cit., p. 224.

prea departe. Dacă te vei înjuga cu ascultarea, ai ieșit de sub jugul meu. Dacă îți vei agonisi smerenia, mi-ai tăiat capul¹⁶⁹.

Un alt remediu ar fi, în viziunea Părinților neptici, păzirea poruncilor și a voii lui Dumnezeu. Acest lucru îl spune Sfântul Antonie cel Mare: *Dacă te vei sârgui să nu faci voile tale, ci voia lui Dumnezeu - petrecând în trezvie și cunoscând pe Dumnezeu, mintea ta va fi cu grijă la virtuți. Iar dacă te vei sili să faci voile tale pentru plăcere - și nu voile lui Dumnezeu - amețit de necunoștința lui Dumnezeu te vei pierde ca dobitoacele, mergând la cele rele ce ți se vor întâmpla după moarte*¹⁷⁰. De aceea spune Sfântul Marcu Ascetul: *Să nu primim iarăși de bunăvoie jugul robiei, ci să ținem strâns la libertatea noastră prin împlinirea poruncilor*¹⁷¹.

Sfânta Taină a Pocăinței sau a Spovedaniei constituie și ea un mijloc de rămăduire a desfrânării. În acest sens Sfântul Ioan Carpatinul arată că: *Aproape păcatul însuși împinge pe cel ce căiește spre Dumnezeu, dându-i un fel de simțire a putorii, a poverii și a nebuniei lui. Dar pe cel ce nu vrea să se aplece spre pocăință, nu-l împinge spre Dumnezeu, ci ținându-l mai degrabă în puterea sa, îl leagă cu lanțuri de nedezlegat, făcând mai tari și mai năprasnice poftele pierzaniei*¹⁷².

În toate aceste lupte este nevoie însă și de o întărire care va fi recomandată de duhovnic: Sfânta Împărtășanie. Deoarece *păcatul nu se ascunde prin adaos de păcate, ci prin pocăință și mărturisire*¹⁷³, fără de acestea se ajunge la pierderea curăției sufletești¹⁷⁴. Prin mărturisirea la duhovnic a păcatelor pe care le-am săvârșit sufletul va deveni iarăși *palat al curăției*¹⁷⁵, iar *Dumnezeu nu se va întoarce de la tine*¹⁷⁶. Având această încredințare, știind că spovedania este *taina ridicării noastre*¹⁷⁷ și că datorită ei *vine și vindecarea*¹⁷⁸ de patima în care ne zbatem, vom lupta cu mai multă râvnă pentru a dobândi *adevăratul sprijin în eforturile noastre de a ne curăța sufletul*¹⁷⁹, adică Sfânta Împărtășanie.

Știind că drumul spre mântuire este strâmt, dar sigur, fără a uita nici o clipă că mergând pe calea în care patimile dețin controlul sufletelor și trupuri-

¹⁶⁹ Ibidem, p. 248.

¹⁷⁰ Sfântul Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața morală*, cap. 119, în FR, vol. I, p. 38.

¹⁷¹ Sfântul Marcu Ascetul, *Răspuns celor ce se îndoiesc de dumnezeiescul botez*, în FR, vol. I, p. 279.

¹⁷² Sfântul Ioan Carpatinul, *Capete de mângâiere*, cap. 56, în FR, vol. IV, p. 140.

¹⁷³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei...*, p. 561.

¹⁷⁴ V.V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 25.

¹⁷⁵ Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă - Știința Sfinșilor Părinți* -, trad. în limba română Irina Luminița Niculescu, Editura Învierea - Arhiepiscopia Timișoarei, 1998, p. 320.

¹⁷⁶ Sfântul Eftrem Sirul, *Cuvinte și învățăături...*, tomul II, p. 330.

¹⁷⁷ V.V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 68.

¹⁷⁸ Sfântul Ioan Casian, *op. cit.*, p. 188.

¹⁷⁹ Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 312.

lor noastre care ne oferă o plăcere mică în comparație cu chinurile la care vom fi supuși la judecata viitoare, și avându-i statornici în ajutor pe sfinți ne va fi mult mai ușor să ducem lupta pentru dobândirea virtuților¹⁸⁰ și, totodată, încercând o educație a inimii¹⁸¹ spre desăvârșirea personalității¹⁸² noastre.

Despre mijloacele de despățimire vorbește și părintele Epifanie I. Teodoropulos, care îndeamnă: *Ascultă fiule! «Hopurile» pe care le luăm spre înfruntarea ispitelor trupesti sunt rugăciunea, postul, privegherea, mărturisirea, Sfânta Împărtășanie. Urmează și tu rețeta și vei vedea cât de eficace este înfrânarea. Noi singuri nici o secundă nu putem rămâne curați. Dar cu harul și ajutorul lui Dumnezeu toate se izbutesc*¹⁸³.

În ceea ce-l privește, Sfântul Ignatie Briancianinov, făcând referire la tămăduirea acestei patimi, vorbește de curăție, care este o atitudine potrivnică patimii curviei, fiind înstrăinarea trupului de căderea cu fața în păcat și de toate faptele care duc la păcat, înstrăinarea minții de gândurile și de visările curvești, iar a inimii de simțămintele și de înclinările curvești, după care urmează și înstrăinarea trupului de pofta trupestă¹⁸⁴.

Pe lângă acestea mai menționăm și datoria părinților de a se îngriji de castitatea tinerilor. Acest lucru îl arată Sfântul Ioan Gură de Aur când zice: *Atâta am să rog dragostea voastră să aveți tare mare grijă de virtute și să vă îngrijiți de castitatea tinerilor, de curăția lor sufletească și trupestă. Că de aici, din această lipsă de grijă ca să spun așa, se nasc toate relele [...] – căci diavolul dă acele porunci pierzătoare, pe care tinerii le împlinesc cu plăcere, uitându-se numai la plăcerea ce le stă în față, fără să se mai gândească la durerea de mai târziu. De aceea, vă rog, să întindeți o mână de ajutor copiilor voștri, ca să nu fim pedepsiți și pentru păcatele săvârșite de ei. Nu știți oare ce a pășit preotul Eli, că n-a îndreptat cum se cuvine păcatele copiilor lui? (1 Rg 4, 18-19)*¹⁸⁵.

După Sfântul Nicodim Aghioritul, curvia este un păcat de moarte, care se biruiește foarte lesne, depărtându-se cu totul de ispita și locurile în care se dă lupta. Pentru aceasta el ne îndeamnă să fugim de locurile primejdiei, de pricinile și de toată materia ei, cunoscându-ne slăbiciunea. De asemenea ne îndeamnă să nu ne încredem în noi înșine, spunându-ne că alții mai virtuosi decât noi

¹⁸⁰ Iosif Vatopedinul, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸¹ Serghei Bulgakov, *op. cit.*, p. 173.

¹⁸² Iosif Vatopedinul, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸³ *Crâmpie de viață. Din învățătura Părintelui Epifanie I. Teodoropulos*, trad. de ieroschimonahul Stefan Lacoschitiotul, Editura Evanghelismos, București, 2003, pp. 120-121.

¹⁸⁴ Sfântul Ignatie Briancianinov, *Cuvinte către cei ce vor să se mântuiască. Experiențe ascetice*, trad. de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, vol. II, Editura Sofia, București, 2000, p. 43.

¹⁸⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere II...*, p. 262-263.

au fost biruiți, căci - spune el - este cu neputință să mergi la moară fără să te umpli de făină sau să îți smoala și să nu se lipească de mâinile tale¹⁸⁶.

Ca o sintetizare a mijloacelor prin care se poate elibera cineva de această înjositoare patimă, Fericitul Ieronim spune: *Dacă vrei să-ți păstrezi curăția, să te păzești de următoarele șase lucruri:*

- De imbuibare sau nesațiu, pentru că după cum nu se poate stinge focul cu smoala, tot astfel cel cărui îi place mâncarea și băutura multă, nu va putea să se ferească de curvie.
- Este bine să fugi de lene, pentru că cine fuge de lene, în curând va stinge și curvia.
- Să te ferești de femeile rele, să nu ai nici un amestec cu ele și nici convorbiri îndelungi pentru că mai ușor poți să înviezi morții decât să nu cazi în vreun păcat cu vreuna.
- Să te ferești de omul desfrânat, pentru că se gândește să te ducă și pe tine cu el pe calea desfrâului.
- Să nu stai acolo unde se sfătuiesc despre desfrâu, se povestește sau se săvârșește păcatul desfrâului. Să te ferești de a asculta cântece lumești și de lăutari și jocuri¹⁸⁷.

Vindecarea de patima desfrânării presupune paza inimii și a minții, prin trezvie duhovnicească și discernământ spiritual, respingerea gândurilor, amintirilor și a fanteziilor de această natură, lectura duhovnicească, ascultarea de un părinte duhovnicesc și mărturisirea tuturor gândurilor noastre acestuia, paza trupului și a simțurilor, fuga de ispită și de ocazia la păcat, fecioria sau căsătoria și disciplina conjugală¹⁸⁸. Omul curat le privește pe toate curat, înfrumusețându-le și împodobindu-le cu această calitate de curăție, chiar și pe cele mai întunecoase. La această curăție a simțurilor și a sufletului trebuie să ajungem, calea atingerii ei constituindu-o asceza, înduhovnicirea trupului și a sufletului¹⁸⁹. Semnul vindecării de această patimă este atunci când sufletul, chiar și în vremea somnului, nu ia seama la nici un chip al nălucirii de rușine, căci, deși această mișcare nu este păcat, totuși ea arată că sufletul încă mai boalește. Solomon ne îndeamnă: *Cu toată străjuirea păzește inima ta* (Pilde 4, 23). Sfântul Ioan Scărarul relatează o întâmplare din care reiese că eliberarea totală de această patimă este atunci când Ziditorul este slăvit pentru frumusețea (feminină) creată de El: *Mi-a istorisit cineva o pildă foarte înaltă de curăție. Văzând*

¹⁸⁶ Monahul Agapie Criteanu, *op. cit.*, p. 79

¹⁸⁷ Fer. Ieronim, apud Prof. Univ. Dr. Doc. Pandelescu Olteanu, *Floarea darurilor sau Fiore di virtù*, studiu, ediție critică pe versuri, după manuscrise, trad. și glosar în context comparat, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1992, p. 178.

¹⁸⁸ Jean Claude-Larchet, *op. cit.*, p. 642.

¹⁸⁹ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 106.

cineva, zicea, o frumusețe deosebită, slăvea foarte pe Făcătorul din acest prilej și numai de vederea ei era mișcat la iubirea lui Dumnezeu și îi izvorau lacrimi. Dacă unul ca acesta are totdeauna, în asemenea prilejuri o astfel de simțire și lucrare, a înviat nestricăcios înainte de învierea de obște¹⁹⁰. Părintele Stăniloae tâlcuiește acest cuvânt astfel: Înviere nestricăcioasă numește pe cea din viața de față, venită din schimbarea moravurilor. Căci desfrânatul se face neprihănit și lacomul milostiv și cel aspru blând, a venit învierea încă aici, ca o arvună a celei viitoare. Și cum e această înviere? Prin faptul că păcatul a fost omorât și dreptatea s-a înălțat, că viața cea veche a încetat și cea a tot nouă și îngerească e trăită. La învierea de obște, trupul fiind total înduhovnicit într-o comuniune dialogică deplină cu Dumnezeu, va fi cu totul neprihănit, deci nestricăcios¹⁹¹.

În consecință, sarcina creștinului care vrea să-și păstreze curăția pare a fi dificilă. Ea este cu atât mai împovăraătoare cu cât lumea modernă, în totalitatea ei, a atins un nivel de pervertire pe care nu l-a mai atins niciodată înainte cu asemenea universalitate și profunzime. Însă, urmând sfaturile și exemplele sfinților care s-au izbăvit de bolile păcatelor, urcând treaptă cu treaptă pe scara virtuților, prin străduință și osteneală proprie, cu ajutorul și harul lui Dumnezeu, omul contemporan se poate izbăvi de această patimă ridicându-se la înălțimea curăției și a sfințeniei la care este chemat.

Abstract: This study is a brotherly consternation and a serious warning signal meant lust was given by God for the birth of babies and for the continuation of the human species, so nature is not sinful to awaken the dark judgment of the people today, to help them get out of the confuse mire of modern thinking and to resurge on the liberating path of the Gospel of the Savior, considering that over our country and over the entire world there is a huge cloud of lust, cheap erotism and obsessive erotic curiosity. Today, when the Christian world is at a pastoral deadlock, when modernism, by its ever increasing comfort, conquers our life, when concubinage, infidelity and sexual perversions against nature overwhelm many of our fellow men and women, when sensuality is cultivated to the detriment of pure love, when moral misery and libertinism start to rule in the souls of some of us, the teachings of the Holy fathers are the anchors we cling to, their writings being together with the Holy Gospel, our unique support. The Holy Fathers call us to see the true light of Orthodoxy, to the clean waters of the Eastern spirituality full of the live presence of the Holy Trinity. In patristic writings, it is mentioned that lust was created by God for the birth of babies and for the continuation of the human species, so it is not nature that is sinful, the bad and denatured use of it is sinful. The fight against the demon of lust is diffi-

¹⁹⁰ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 237.

¹⁹¹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 491, în FR, vol. IX, p.237.

Patima desfrânării și biruirea ei în viziunea spiritualității ortodoxe

cult and long-lasting. It is fought both by the soul and by the body. The Holy Parents discover the pastoral fighting weapons, techniques, tactics and strategies, the most cunning and treacherous alluring methods used by the demons and their various plots, because not knowing the cunning of the enemy means for us losing the battle even before it starts. The neptic fathers give advice based on their own life, they talked and wrote about this unseen fight as witnesses, fighters and winners. The purpose pursued by the Holy Fathers in their writings is the alienation of the passion and the closeness to God, because there is nothing more beautiful in this life but a soul that finds rest and joy with God. This is why, their writings are so necessary and this is why we insisted in this study to make them known.

Credință și anticipație: proiecția viitorului Bisericii într-un gen literar-artistic

Diac. Drd. Ștefan-Ioan STRATUL

Se poate considera că viitorologia religioasă contemporană datorează mult literaturii științifico-fantastice (SF, literatura și creația de anticipație), iar reflecția teologică creștină apuseana a luat nota (chiar dacă s-a aplecat mai puțin asupra) de aceasta. Mai puțin cunoscut este faptul că există deja o critică ortodoxă a fenomenului SF. Trebuie să indicăm faptul că numeroși cercetători recunoscși în domeniul sectologiei contemporane, venind din tradiția răsăriteană, dar trăind în Occident, precum Serafim Rose, se pronunță tăios și radical împotriva literaturii SF în general și împotriva celei a secolului XX în special. Într-un viguros rechizitoriu, Părintele Serafim Rose afirma: „Într-un cuvânt, literatura SF a secolului XX este în ea însăși un semn grăitor al pierderii valorilor și mentalității creștine în interpretarea lumii. Ea a devenit un puternic vehicul de diseminare a unei filozofii necreștine asupra vieții și istoriei, manifestând mai curând, pe față sau în ascuns, influențe ocultiste și orientale. Și tot această literatură, într-o perioadă crucială de criza și tranziție a civilizației umane, a constituit o forță de prim ordin în crearea speranței și a stării de așteptare actuale a „ființelor extraterestre”, care vor veni și vor rezolva problemele omenirii, călăuzind-o către o nouă eră „cosmică” a istoriei sale.

Pretinzând că este „științifică și nereligioasă”, literatura SF, în realitate, este un mijloc propagandistic de vârf (de formă secularistă) în mediatizarea „noii conștiințe religioase” ce invadează omenirea, pe măsură ce creștinismul autentic supraviețuiește în arii etnice și geografice tot mai restrânse”¹.

Autorul rezumă în câteva puncte caracterul anticreștin al „filosofiei SF”:

1) Religia în sens tradițional este fie cu totul absentă, fie prezentă în mod acci-

¹ Ieromonah Serafim Rose, *Ortodoxia și religia viitorului*, FEP, Tipografia Centrală Casa Moldovei, Chișinău, 1995, p. 121.

dental sau artificial; 2) În centrul universului SF nu se mai situează Dumnezeu, ci omul, dar nu omul așa cum îl cunoaștem astăzi, ci așa cum va deveni el în viitor, conform mitologiei evoluționiste moderne; 3) Umanitatea și lumea viitorului sunt văzute, în termenii SF, ca *proiecții* ale descoperirilor științifice celor mai noi; proiecții care nu sunt câtuși de puțin lipsite de substanță, pentru că ele corespund remarcabil cu realitatea cotidiană a experiențelor ocultiste și demonice, așa cum s-au desfășurat ele de-a lungul tuturor veacurilor; 4) Prin însăși natura sa *viitorologică*, literatura SF tinde să devină utopică².

Punctele de vedere enunțate mai sus ridică semne de întrebare nu numai prin faptul că sunt foarte categorice, ca viziunea asupra fenomenului capătă accente fundamentaliste, ci, pare-se, mărturisesc o restrânsă cunoaștere a literaturii SF în general și a preocupărilor religios-spirituale din cadrul ei. Afirmațiile autorului ar trebui să fie creditate tocmai de faptul că provine dintr-un mediu³ în care literatura SF a apărut și a evoluat în libertate, fără a fi supusă constrângerilor ideologice.⁴ Critica lor elementară poate porni de la faptul că, în fond, avem de-a face cu o *ficțiune*, manifestare în câmpul creației a imaginației omeneste (însușire a psihicului omenesc de certă sorginte divină, instrument de bază al datului religios în persoană); apoi, este suficient să urmărim de-a lungul timpului coborârea ficțiunii în realitate, pentru a condamna cu mai multa reținere avânturile literare ale anticipației; la urmă se poate așeza și observația unui evident subiectivism al criticii teologice a anticipației: nu este pentru nimeni un secret caracterul extrem de subiectiv al atracției către fenomenul anticipativ. Această atracție nu ține seamă de pregătire, de cultură generală sau de vârstă; există în mod surprinzător un număr egal de prestigioși gânditori, adevărați titani ai spiritului, care au o antipatie viscerală pentru SF, la fel ca și alți intelectuali remarcabili, la fel de prestigioși și profunzi, care au o adevărată pasiune pentru gen și valorifică în consecință creativ achizițiile anti-

² „Utopia este esențialmente în negarea determinată a ceea ce există, iar concretizându-se ca ceva fals, în același timp țintește întordeauna către ceea ce ar trebui să existe”. Vezi Theodor A. Adorno (1964) în „Something's Missing: A Discussion between Ernest Bloch and Theodor A. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing” în Ernest Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, translated by Jack Zipes and Frank Mecklenburg, London and Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988, p.12.

³ Mediul occidental, în speță cel american – creuzet al creației SF.

⁴ Pe măsură ce anticipația și literatura SF au câștigat în popularitate, sistemele totalitare au încercat înglobarea ei în cadrul sistemului de valori culturale ținând spre formarea „omului nou”. Prin urmare, literatura SF de bună calitate a fost produsă timp de jumătate de secol în U.R.S.S. și în Europa de Răsărit, dar de cele mai multe ori anticipația reflecta utopia comunistă. O notabilă excepție este celebrul *Picnic la marginea drumului* de Arkadi și Boris Strugatski, care a stat la baza nu mai celebrului film de anticipatie *Căldura*, regizat de Andrei Tarkowski.

cipației în operele lor. Pare că există o analogie perfect justificată între „simțul muzical”, un simț innăscut, și „simțul anticipației”, a cărui manifestare în creația omenească este literatura SF. Chiar Părintele Serafim Rose scrie oscilând între îngrijorare rigoristă și dezaprobare: „De asemenea, «teologi» protestanți și romano-catolici contemporani, care s-au obișnuit să urmeze orice idee nouă pe care o lansează „știința”, fac la rândul lor speculații în cadrul noului domeniu al „exoteologiei” (adică teologia spațiului cosmic extraterestru posibil locuit), cu privire la natura raselor „extraterestre” (v. rev. *Times*, 24 aprilie 1978). *Este de netăgăduit ca mitul SF îi fascinează cu putere până și pe cei mai luminați intelectuali și oameni de știință ai zilelor noastre.*”⁵ Se poate deci contura o Teologie a anticipației literare (deosebită de cea a viitorului, dar inclusă în acesta), care ar avea de analizat în fenomenul contemporan al literaturii de anticipație mult mai mult decât simple întâlniri literare între pământeni și OZN-uri. Este greu de crezut ca reflecția teologică despre sentimentul religios și despre Biserica lui Hristos în epoca spațială, care, iată, stă deschisă în fața omenirii, să fie complet lipsită de valoare și, mai mult, să fie condamnată din punct de vedere al regulii de credință și al trăirii autentic creștine.

În studiul de față, literatura SF și fenomenul SF sunt privite sub raportul uriașului impact pe care îl au asupra modelării concepțiilor despre viitor ale tinerilor și foștilor tineri. Mai mult decât o simplă ficțiune, literatura de anticipație este un adevărat „laborator al viitorului”. Ori, cu rezerva că nu toate produsele unui laborator sunt bune în sine sau utile umanității, trebuie să credităm literatura SF de anticipație cu același atribut acordat în capitolele anterioare unui mare viitorolog: începând cu *Castelul din Carpați* al lui Jules Verne și terminând cu *Star Trek* (care este ecranizarea unui scenariu literar⁶), o multitudine impresionantă de invenții, descoperiri și revoluții în gândire au schimbat fața lumii exact în sensul prezis de multe dintre operele literaturii de anticipație.

Reflectarea preocupărilor religioase ale viitorului în literatura de anticipație a fost gândită ca o a treia sursă de informație, după predicțiile viitorologilor – oameni de știință⁷ și după paradigmele religioase declarate ale viitorului de tip New Age.

⁵ *Idem, op. cit.*, p. 118.

⁶ Creatorul seriei este celebrul scenarist Gene Roddenberry. Deși un personaj principal rostește la un moment dat celebra propoziție „Noi am ajuns dincolo de religie” (Picard, *Star Trek: The Next Generation*), se poate lesne observa că religia tradițională, organizată, este „deghizată”: personajele pretind a nu avea religie, dar venerază practic așa-numita „prima directivă” (care interzice amestecul în culturi particulare), după cum își ghidează orbește existența după regulile inflexibile ale Florei.

⁷ Abordarea „academică” contemporană a relației religie – SF ar cuprinde noțiuni grupate

Pasajul redat la începutul acestui capitol face parte dintr-un volum remarcabil apărut în spațiul românesc, dedicat religiei oglindite în literatură SF⁸. Apărut în 1985, volumul era menit să sprijine cu armele anticipației literare ideologia ateistă oficială. Abstracție făcând de această direcție impusă de autoritățile editoriale, selecția este valoroasă în sine și posedă un real impact. Convingerea noastră este ca scopul atins a fost exact cel opus: întărirea convingerii că, dincolo de salturile înainte și reculurile pe care le face civilizația modernă, ajungând la stele concomitent cu pustiiitoare războaie și genociduri de rezonanță medievală, Dumnezeu-Dumnezeul strămoșilor noștri există și se manifestă personal în creația Sa, iar Biserica lui Hristos este vie și străbate cu măreție liniștita veacurile, așa cum a făcut-o de două milenii încoace.

O scurtă incursiune în literatura de anticipație (SF) demonstrează o certă preocupare a genului față de fenomenul religios ca atare și față de viața Bisericii creștine în general, așa cum este aceasta proiectat în viitor.⁹ Astfel, prin 414 înainte de Hristos, Aristofan a scris *Păsările*, iar pe la 180 d.Hr. Lucian din Samosata a terminat fantezia numită *Icaro-Menipos*. Amândoi, scrie exegetul Brian Ash, „au folosit ficțiunea pentru a explora religia ...”, fantasticul științific utilizat ca instrument pentru a pune întrebări fundamentale despre credință, pentru a arunca o privire înlăuntrul mecanismelor gândirii teologice. H.G. Wells, părintele anticipației moderne folosește în povestirile *Mărul* (*The Apple*, 1896) și *O viziune a judecății* (*A vision Of Judgement*) chiar subiecte biblice într-o nouă tălmăcire. Robert Heinlein, scriitor contemporan, dezbate intransigența religioasă în *Coloana a 6-a* (*6th Column*, 1941); la fel, Fritz Leiber în *Adună-te, întinericule!* (*Gathe , Darkness!*, 1943), distopie ce descrie lumea anului 2035 departe de a fi atee. Robert Silverberg, cu *De-a lungul liniei* (*Up The Line*, 1969), apoi G. Killworth în *Să mergem la Golgota* (*Let's Go To Golgotha*, 1975) sugerează, cu ajutorul ficțiunii călătoriei în timp, asistarea la momentul răstignirii lui Iisus; la fel făcuse în 1966 Michael Moorcock în foarte interesanta *Ecce Homo!* (*Behold The Man*). Exista astăzi „topuri” ale celor mai bune creații SF cu conținut religios din toate timpurile, clasificări în continua schimbare și îmbogățire.¹⁰

astfel: 1. Religia ca model explicativ 2. Religia ca sistem regulativ 3. Religia ca set de instituții și practici 4. Religia ca sistem al moralității 5. Religia ca vocație 6. Religia ca forma a puterii. Vezi Rajeev Patke, „SF and Religion – lecture notes”, în www.courses.nus.edu.sg/course/ellpatke/Sf. Frapează asemănarea cu abordarea tipică a religiei din punct de vedere sociologic.

⁸ ***, *Nici un zeu în cosmos*, Editura Politică, București, 1985.

⁹ Date preluate din prefața-argument a lui Alexandru Mironov la volumul ***, *Nici un zeu în cosmos*, ed. cit., pp. 5-12.

¹⁰ O clasificare recentă a acestor creații: 10. Fredric Brown – „Answer” 9. Ray Bradbury – „The Man” 8. Rick Moody – „The Albertine Notes” 7. Michael Bishop – „The Gospel According to Gamaliel Crucis” 6. Robert Silverberg – „The Pope of the Chimps” 5. Isaac Asimov – „Reason”

Totuși, în mod constant, inevitabila prezență în lumile viitorului a roboților, calculatoarelor și tehnologiilor sofisticate, este menită a naște conflicte apriorice cu religia/religiile propuse de scriitorii de anticipație. Scriitorii de literatura SF, tributari prin excelență unui mod raționalist de a gândi existența, au găsit de multe ori chiar surse de umor în întâlnirea dintre computere și credință. Totuși, uneori literatura de anticipație e depășită de realitate. Nimeni nu și-ar fi imaginat vreodată pătrunderea computerului în intimitatea erudiției teologice! Nuvela *Ereticul cardinal Collarmino* din volumul romanesc amintit, anticipează cu umor funcționarea unui computer destinat a aplica analize și evaluări din norma învățăturii de credință catolice unor scrieri de teologie dogmatică¹¹. În momentul emiterii evaluării, computerul aplică nu doar litera, ci chiar spiritului Inchiziției, condamnând autorul pentru erezie în cel mai pur stil al Inchiziției medievale.

Experiența istorică a arătat că, în ciuda acestor previziuni, credința în Dumnezeu s-a acomodat perfect cu era informatică, iar Biserica, fidela încrederii dintotdeauna în opera de colaborare a omului cu divinitatea în transformarea Creației, nu a văzut în existența roboților și computerelor altceva decât ceea ce acestea sunt în realitate – adică prelungiri ale brațelor și minții omenești, menite a-l ajuta pe om în munca sa, care transfigurează Creația. Ca orice instrumente de lucru, și instrumentele tehnicii de calcul pot fi folosite în mod greșit, iar menirea Bisericii este, printre altele, să avertizeze atunci când aceasta se întâmplă.

O extraordinara epopee SF, *Dune*, scrisă de Frank Herbert, un adevărat colos al literaturii de anticipație, dezbată cu seriozitatea și profunzimea unui istoric al religiilor, de pe poziția credinței, un rol dominant pe care, posibil, îl va juca credința religioasă – văzută în dinamică – într-o îndepărtată de noi în timp și spațiu societate galactică. Una din ipotezele de la care scriitorul pornește este eliminarea completă și nesăbuita a computerelor din viața speciei umane (de teama concurenței decizionale, în urma unei revolte a mașinilor împotriva oamenilor, amintind pe alocuri de episodul revoltei ingerilor din tradiția creștină), urmată de o evoluție complet anormală și pe alocuri în forme chiar monstruoase a acesteia. În *Dune*, viitorul este dominat de o religie ierarhizată intens sincretică, conținând elemente remanente din toate marile religii actuale, într-o atmosferă mistică extrem de sugestivă. Toate personajele din *Dune*, care

4. Katharine Kerr – „Asylum” 3. Philip K. Dick – „The Faith of our Fathers” 2. Robert Silverberg – „The Feast of St. Dyonisus” 1. Jack McDevitt – „Gus”. După Gabriel McKee, *The Gospel according to science fiction: from The Twilight Zone to The Final Frontier*, 1^a ed., Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2007.

¹¹ ***, *Nici un zeu în cosmos*, ed. cit., pp. 166-172.

se întinde pe parcursul a 7 volume, au o foarte bogată viață spirituală, iar năzuințele lor sunt către bine și adevăr, în sensul apropiat de învățătură creștină¹².

Nu toți scriitorii de anticipație au viziune creștină în înțelesul strict al cuvântului asupra viitorului, ba chiar se poate spune ca aceștia reprezintă o minoritate. Raționalismul sau chiar ateismul manifest domină gândirea multora dintre ei, iar un mare număr de societăți ale viitorului propuse de ei sunt, în fapt, secularizate complet. Locul și rolul Bisericilor tradiționale este, în marea majoritate a cazurilor, luat de forme ecclesiale modificate, străine deseori tradiției curente, cu ierarhii ciudate și pastori nu întotdeauna conform cu *forma mentis* de astăzi. Dar această observație nu este relevantă din punct de vedere istoric: să ne gândim ce ar avea de spus un contemporan al unui Sinod Ecumenic din primele veacuri creștine, martor al înțelesului cel mai strict al cuvântului al unității și sobornicității Bisericii creștine de atunci, ajuns printr-o călătorie în timp în contemporaneitate, despre lumea creștină, așa cum se înfățișează ea astăzi: sute de Biserici creștine, o imensă varietate de tradiții, rituri liturgice și structuri ecclesiale, o legislație canonică tratând teme de neconceput la vremea aceea și dispute teologice asupra unor teme inimaginabile în urma cu o mie de ani, precum ecologia, sacerdoțiul femeilor și bioetica!

Își are oare religia (și Biserica creștină) locul în creația de anticipație? Realitatea este ca nici SF și nici creația de anticipație nu au simpatizat niciodată cu religia organizată, de tip tradițional. Printre creațiile literare SF care menționează religia ca formă a spiritualității viitorului, unele o tratează ca pe o instituție represivă, în timp ce altele o zădăresc ca pe o componentă a fundalului, lipsită de consecvență. Puține creații arată religia într-o lumină pozitivă, ca sursă de inspirație pentru un personaj. Majoritatea creațiilor de anticipație, în special povestirile SF, o ignoră cu desăvârșire. Orașele viitorului pot fi mărețe sau decadente, dar din ele lipsesc bisericile și zeii¹³. Cu toate acestea, considerăm ca religia nu numai că își are locul în creația SF, dar se constituie chiar într-un element de care este nevoie. Fără religie, cu siguranță nu exista o cultură în care acțiunea să aibă loc, iar personajele și societatea în care trăiesc își pierd din adevărata profunzime.

Ceea ce se poate observa analizând literatura de anticipație cu subiecte religioase, poate fi sintetizat pe două direcții: mai întâi, lumea viitorului își pune, într-un fel sau altul, problema religioasă, și nu o elimină de la bun început din

¹² O combinație stupefiantă de date științifice, ficțiune fantastică, proiect ecologic, intriga politică și religiozitate debordantă, *Dune* a cucerit primul premiu Nebula, apoi premiul Hugo, formând nucleul celui mai monumental epos SF din istoria genului. Cele șase volume din Ciclul *Dune* au devenit o epocală performanță literară. Vezi Frank Herbert, *Dune*, Editura Nemira.

¹³ Cf. Helen E. Davis, Religion and SF/Fantasy, in *The Reluctant Fanul*, 31, 1993.

calculele sale, așa cum ar fi dorit unii creatori de curențe ideologice să-i silească pe autorii de anticipație să scrie. Cu alte cuvinte, lumea viitorului așa cum e ea văzută de scriitorii de anticipație nu va fi atee, iar dinamica împlinirii în actualitate a demersului anticipativ o confirmă din plin.

În al doilea rând, uriașa creație SF, care astăzi acoperă nu numai literatura, ci și o imensă filmografie (posedând, se presupune, o penetrantă socială mult mai mare și o putere mult mai mare de convingere), dincolo de coliziuni ale viitorului cu monștri extraterestri, catastrofe ieftine și societăți aberante (acestea toate exploatare în scop financiar), mărturisește un mare optimism și o deosebită încredere în om. Mesajul este câteodată de o tulburătoare sensibilitate și compasiune creștină, adevărate lecții de atitudine creștină față de situații care încă nu s-au ivit, dar pot oricând să apară. Viziunile cert deformate în literatura de anticipație ale unor structuri ecclesiale existente astăzi, sunt un tribut plătit imaginației debordante: de fapt, scriitorii de anticipație, departe de a elimina Biserica din lumea viitorului, încearcă să ne atenționeze ca și această, fără a se modifica în ființa sa, va lua, în virtutea componentei sale umane, ceva din chipul exterior în schimbare al omenirii. Societatea omenească va evolua, ierarhiile ei se vor schimba, ierarhiile bisericilor viitorului vor evolua și ele în mod inevitabil, dar mesajul pe care îl poartă credințele viitorului va fi același. Astfel, o nuvelă de câteva pagini, precum este magnifica și nemuritoarea *Steaua* de Arthur C. Clarke¹⁴, una din cele mai tulburătoare creații a genului anticipației, va mărturisi – dacă este citită în cheia învățaturii de credință creștine – nu o strâmbă victorie a necredinței asupra unui suflet croit pentru a fi credincios, ci o biruință, peste toate evidentele rațiunii, a iubirii veșnice a lui Dumnezeu pentru oameni.

Abstract: Contemporary religious futurology is deeply indebted to science-fiction literature and western Christian theological reflection has taken this into account. There is also an Orthodox criticism of the SF phenomenon, represented by renowned traditionalist writers, such as Fr. Seraphim Rose. Orthodox SF criticism may be summarized as follows: 1) Religion, in its traditional meaning, is either totally absent, or present only accidentally or artificially; 2) Man is at the center of the SF universe, not God; this man is not the man of today but what man is to become according to modern evolutionist mythology; 3) SF sees humanity and the world of the future as projections of the daily reality full of occult and demonic experiences; Given its futurological nature, SF literature tends towards utopia. We may distinguish a theology of literary sci-fi (different from the one of the future, but

¹⁴ *Idem*, op. cit., p. 26.

incorporated into it) that could discuss more than human-alien encounters in contemporary SF literature. This paper focuses on the impact of SF literature and phenomenon on the conception about the future, as SF literature is more than fiction, it is a "laboratory of the future." Moreover, the reflection of religious preoccupations related to the future as presented by the SF literature may be considered a third source of information, after futurologists' (as scientists) foretelling and after New Age religious paradigms. This paper demonstrates the fact that SF literature is permanently preoccupied with the religious phenomenon in general, and with the life of the Christian Church in particular, as projected into the future; thus, religion is indispensable to SF writing. Without religion, there would be no culture to shelter the SF plot, and thus the characters and the society they live in would lose their profoundness. The Orthodox Church of the future will certainly borrow something from the external appearance of humankind, even if it will not accept fundamental changes.

Valoarea - dimensiune cultică a ființei umane O încercare de axiologie creștină

Masterand Rareș ȘCHIOPU
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Sibiu

Valoarea este un mediu al umanului. Ea este în strânsă legătură cu ontologia și imprimă un mod de a fi în lume. Valorile funcționează asemenea unor paradigme configurând existența. Efortul de apropiere al acestora este unul intens, de deschidere, de „cucerire”.

Valorile ni se dezvăluie întordeauna într-un registru dublu: transcendent (în „spatele” valorii stă o Transcendență Personală) și unul care îndreaptă către „cineva”.

Viziunea pe care eu o propun în acest articol este una care se raportează la valori printr-o perspectivă transcendentă, privindu-le ca atribute, însușiri ale lui Dumnezeu, „Izvorul a tot binele.” Prin această viziune se salvează existența de caracterul centralist și egoist, orizonturile ei fiind luminate și deschise spre un Celălalt. Totodată concentricitatea timpului este spartă, iar existența nu mai este sufocată de o perspectivă temporală absurdă și ciclică, aceasta transformându-se într-o matcă, care duce spre Finalitatea Supremă, Izvorul vieții și totodată spre înveșnicirea existenței.

Binele, frumosul, sacral, nefiind fondate într-o existență transcendentă, își pierde dimensiunea lor eternă, neschimbabilă și transformatoare. Rupte de aceasta ele sunt pândite de pericolul autonomizării, relativizării, fragmentând existențe și epoci. Dacă înlăturăm Misterul, Persoana din „spatele” lor, atunci încuibăm acolo interese meschine și patimi egoiste.

Valorile sunt resorturi care întind ființa spre devenirea ei absolută, înveșnicitoare. Ele emană din iubirea lui Dumnezeu care seduce și atrage permanent ființa spre El. Acestea angrenează într-un joc al iubirii și al rodirii. Ca atribute ale lui Dumnezeu ele sunt deschise existenței omului și vin în întâmpinarea acestuia, ca rod al iubirii. Ele vin să facă transparente rațiunile divine și să rodească (prin acestea) existența.

Valorile alimentează și imperioasa nevoie a unui sens, deoarece ele se desprind din Sensul Absolut, având implicații și trăsături ființiale. Ele nu angajează doar rațiunea și fac să vibreze întreaga ființă. De altfel în viziunea lui Platon, doar lucrurile orientate spre idei (valori) sunt purtătoare de sens.

Legată de sens este și problema cunoașterii, una din trăsăturile valorii fiind și cea gnoseologică (ele vorbesc într-un mod întrupat în existență despre Izvorul lor). Dumnezeu a creat omul ca și subiect cunoscător, l-a creat pentru a-L cunoaște. Prin valori ni se mijlocește o cunoaștere a existenței (însă una din adâncul, din interiorul ei), dar și una despre Originea existenței, prin ele aceasta (existența) fiind profund ancorată în Izvorul ei.

Prin urmare sensul profund pe care-l caută omul va fi transpus la nivelul trăirii existenței sale, transformând și eternizând ființa umană. Sensul autentic este doar acela care eternizează și deschide. El trebuie să ofere orizonturi veșnice și nu să consume, aruncând existența în epuizare și relativizare. Cunoașterea fiind o cunoaștere vie, alimentată din seva relației, va naște un intens și profund sentiment al valorii.

Dacă Platon spunea că simpla cunoaștere a binelui și a răului va duce la trăirea lor, la o existență luminoasă, din experiența evenimentelor din ultima vreme, vedem că lucrurile nu stau chiar așa. Oamenii cunosc noțiunile de bine și de rău (poate și implicația acestor) și totuși vedem că trăirea valorilor nu este angrenată de cunoaștere. Prin urmare, trăirea valorilor trebuie impropriată printr-un sentiment al valorilor, iar acest autentic sentiment nu poate veni decât dintr-o cunoaștere prin relație. Relația omului cu Transcendentul oferă acestuia sensurile adânci ale existenței și totodată finalitatea sa. Omul nu-și poate da singur finalitatea (existenței sale), aceasta venind întotdeauna de sus, dintr-un registru transcendent. Astfel existența noastră devine una sisifică, absurdă, negăsindu-și împlinirea și finalitatea, deoarece este prinsă în cadrele limitei și efemerității, acestea trebuind abolite și deturnate de o Transcendență. Cunoașterea și simțirea omului sunt angrenate într-un profund sentiment al apartenenței la eternitate.

Valorile încălzesc ființa, existența. Criza la care noi suntem martori este o profundă criză antropologică, dar și axiologică cu implicații majore și în armonia și viața naturii. Toate raporturile omului sunt alterate de egoism, pasivitate, hedonism, el târând existența în alienare și tiranie.

Natura fierbe (criza ecologică) dorind să arate răcirea interioară a omului. De altfel vedem cum și relațiile inter-umane sărăcesc. Valorile însă, ne oferă posibilitatea de a cultiva umanitatea în dimensiunea ei teologică și teofană. Omul trebuie să „planteze” în celălalt valori și nu interese meschine și vicii egoiste.

Dacă Martin Buber credea că omul experiază comuniunea cu Dumnezeu în celălalt, Hristos prin întruparea și Unirea ipostatică oferă naturii umane un

câmp axiologic amplu și etern, repunând-o în adevărata ei frumusețe care era și bună și înclinată spre Sacru (religioasă), prin urmare, axiotropică. Prin lucrarea mântuitoare a Acestuia, omul devine un receptacul firesc și plener al valorilor, înscriindu-și existența sa în linii eterne și desăvârșite.

Dumnezeu îmbrățișează cosmosul prin valori. Acestea sunt matca prin care omul curge spre infinit. Ele sunt porți prin care omul experimentează cumva infinitul (prin acesta divinul) căci frumosul, binele și adevărul au o dimensiune eternă și niciodată epuizabilă, angajând omul într-un parcurs infinit.

Valoarea ca transcendență

„Subiectivitatea nu poate fi depășită de transcendență, omul nu se poate descoperi pe sine fără a se depăși. Actul transcenderii face parte din însăși structura subiectului”¹. Prin urmare, omul se caracterizează printr-un destin și o nevoie ce nu se socotește niciodată satisfăcută decât prin apelul la transcendent. „Omul trăiește mereu înaintea sieși, în depășirea propriei ființe.”² Între natura umană și valoare există o legătură foarte strânsă. „Există în om puteri ale inconștientului, forme ale aprioricului, răbufniri din esența inefabilului, identități structurale și dinamice cu dinamica și structura ontosului, oglindiri ale unei perfecțiuni absolute, o sete de taină care ne revelează însăși natura de taină a acestui suflet. Un destin de creație, de sacrificiu, de responsabilitate, de tragism și de absolut, care nu sunt numai ale lui și care închipuie în destinul lui, o predestinație superioară”³.

Omul are o dorință de tot ceea ce nu a atins, realizat, posedat și cunoscut, dar totodată și un simț al transcendentului, prin care valoarea este intuită. Prin valoare omul își transcende prezentul și își întinde la maxim toate potențele persoanei sale.

„Valorile nu sunt obiecte de cunoaștere, în sensul strict al cuvântului, de aceea, singurul mod de a cunoaște valoarea, este de a o căuta neîncetat. Existența este ea însăși o valoare, iar valoarea este personală... Valorile transcend realitatea și tocmai prin irealitatea lor o neagă, de aceea gândirea axiologică este orientată spre transcendent”⁴.

Valoarea nu este un ecou metafizic, ea este o transcendență. Emile Bréhier afirmă că „transcendența valorii înseamnă că ea nu se identifică cu nici

¹ E. Bréhier, *Mari teme ale filosofiei*, Humanitas, București, 1993, p. 78.

² *Ibidem*, p. 60.

³ I. Brucăr, *Discurs asupra conceptului de filosofie al filosofiei*, Tipografia Bucovina, București, 1934, p. 96.

⁴ Nicolae Râmbu, *Filosofia valorilor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1997, p. 24, 147.

una din manifestările sale, ci se înfățișează minții omenești ca o exigență nicio-dată satisfăcută...cerând libertate și efort”.⁵ Acest caracter transcendent al valorii face ca omul să aibă o misiune de îndeplinit, ceea ce-l deosebește de animal și îi dă acea notă specială: deschiderea spre transcendent.

Isidor Todoran afirmă în *Bazele axiologice ale binelui* că „valorile sunt esențe originale, independente de gândire sau dorință, ele descoperindu-se și nu creându-se”⁶. „Ființa ideală a valorii nu se poate defini, deoarece nu se poate reduce la un termen mai general. Ea se poate doar caracteriza. Caracteristic pentru valoare este un «trebuie» ideal care implică tendința spre realitate.”⁷ Valorile sunt imuabile, ele neavând istorie. Ele plenează într-o regiune a transcendenței, iar cel care poate să dea sânge (viață), să le transpună în realitate, este omul. Precum vedem, valorile nu au puterea de a se realiza, ci numai omul are această putere, de a media între lumea valorilor și realitate, de a le transpune în real. Se arată prin aceasta destinul și vocația măreață a umanului.

Vedem dar că în om sunt transparențe ontologice, reflectându-se în om flăcările divinului, formele constitutive ale acestuia. Prin urmare, omul este o matcă de transcendențe. „Valoarea nu are o ființă reală, concretă, valorile nu există «realiter» ci «idealiter», ele nu au concrețiune ci numai semnificație.”⁸ Așadar, „valoarea nu este de sine stătătoare, ci ea există ca realitate ontologică”.⁹

„Pentru noi, esența valorii este depășirea...căci valoarea este sensul depășirii subiectivității”¹⁰. Prin urmare, dimensiunea valorii duce la depășirea subiectivității, căci omul este unica ființă care nu se poate realiza, decât depășindu-se. E vorba de realizarea omului, a asemănării lui cu Dumnezeu, a dimensiunii sale divine, căci omul este o făptură încărcată de potențe transcendente, un fagure greu de mierea dumnezeiescului.

Valoarea este ceva supraempiric, ea dând o turnură transcendentă tuturor aparențelor și tuturor precarităților, totodată rodind în om și tângirea după Absolut. Există totuși în om un «simț» al transcendenței, prin care intuiește valoarea care corespunde aspirației spre mântuirea omului. Mântuirea este destinația tuturor valorilor, țelul suprem al omului, la realizarea acesteia participând și omul și Dumnezeu. Prin urmare, valoarea nu este o simplă proiectare a dorinței asupra lucrurilor (teoriile psihologice), ci ea are o structură complexă,

⁵ E. Bréhier, *op. cit.*, p. 99.

⁶ Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Tipografia Cartea Românească din Cluj, Sibiu, 1942, p. 43.

⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁸ P.P. Ionescu, *Despre filosofia valorilor*, în „Gândirea”, nr. 1, 1940, p. 49.

⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁰ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 97.

ce înglobează într-o legătură indisolubilă un ecou al Transcendenței, un Creator, un subiect (omul) și o operă salutară (mântuitoare).

Omul articulând valorile în existența sa și în fluxul realității, își articulează totodată existența într-un angrenaj al devenirii eterne și fericite, al îndumnezeirii.

Dumnezeu - Suprema Transcendență, Izvor al valorilor

Existența și poziția omului în Cosmos stau sub semnul axiologicului. Valorile nu au nimic specific uman, ele nu sunt relative la om, nu sunt creații umane, ci dimpotrivă esența omului se constituie prin relația cu o lume axiologică independentă.

„Aparține tuturor valorilor calitatea de a fi date printr-un fel de «conștiință a ceva». Acel Ceva este Dumnezeu, Supremul Transcendent, care se impune conștiinței noastre cu o măreție extraordinară, nu doar prin infinit și mister, ci și prin valoare. De altfel este greu de crezut că omul poate ființa în afara unor repere transcendente.”¹¹ Prin urmare, toate valorile sunt fondate pe existența unui Dumnezeu personal și infinit. El este valoarea supremă absolută și totodată focarul tuturor valorilor. Totdeauna unde valoarea este prezentă, ea poartă amprenta și caracterul Absolutului.

„Între ființă și valoare există indubitabil o strânsă legătură...Ființa și valoarea sunt inseparabile. Unde este prezentă ființa, prezentă este și valoarea...Dar realizarea valorii ține de întâlnirea ființei cu Absolutul, cu Spiritul Absolut”¹². Acest Principiu Suprem conferă vieții omului sens. Valoarea este percepută ca un sens, căci existența se afirmă în necesitatea unei transcendențe și a unui sens. Cât despre ființă, prin faptul de a o descoperi pe aceasta se descoperă și valoare, sentimentul trăirii acesteia, căci valoarea este înrădăcinată în interioritatea ființei, ea dând celei din urmă rațiunea de a fi. Așadar omul este o ființă spirituală, spre deosebire de alte existențe.

„Ideea că valoarea vine din spirit, că numai acesta poate să o confirme și să o justifice, denotă că, nu omul, ci spiritul absolut este măsura tuturor lucrurilor. El este unica valoare, valoare vie... este arbitrul și sursa tuturor valorilor... Prin transformarea valorilor în realitate, în act, înseamnă că pe plan axiologic, individul își satisface cerințele interioare ale universului lui psihic, spiritual, înseamnă că ființele particulare au ajuns să-și asume valoarea, să o transforme, să o actualizeze în experiența lumi”.¹³

¹¹ Alexandru Boboc, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, Editura Științifică, București, 1971, p. 173.

¹² I.C. Ivanciu, *Ființă și valoare în gândirea lui Lavelle*, Editura Academiei, București, 1979, p. 127.

¹³ *Ibidem*, p. 94.

Prin urmare, valoarea își are originea în om, în măsura în care doar el este cel care o transformă în act, el este acela care o asumă și o actualizează în experiența lumii. Valoarea își are doar o origine faptică în om, adică depinzând de transpunerea ei în faptă, în act, ea subzistând și fără om, fără subiect.

În concepția creștină Binele Suprem, Valoarea Supremă este Dumnezeu. Omul este „chipul și asemănarea Lui”, natura veritabilă a omului fiind constituită tocmai din elementul divin din el. Orice existență are valoarea ei proprie, în primul și în primul rând prin faptul că există, existența de care se bucură fiind un bine, deci o valoare. În raport cu starea lor de neființă, realitățile chemate de Dumnezeu la existență se înfățișează ca fiind „bune foarte” (Fc 1, 13). Când un lucru se înfățișează ca bun, înseamnă că este purtător de valoare. Existențele pe lângă valoarea lor, posedă și o năzuință către o stare care o depășește pe cea actuală. Dacă acestea nu ar fi menite prin însăși firea lor unei ținte mai înalte, nu s-ar aminti în Biblie despre transfigurare, nu ar fi posibilă aceasta. Această stare stă în deplină comuniune și înnoire a ființei cu Izvorul Vieții și al valorilor.

„Lavelle ne cere să înțelegem Valoarea Absolută și universală, ca o floare ale cărei petale ar reprezenta tocmai valorile particulare, rădăcina, sursa acestora fiind comună și rămânând mereu aceeași”¹⁴. Prin urmare, Valoarea Supremă se deschide în valori particulare, omul fiind destinat să recepteze și să întindă parfumul și lumina «petalelor» (valorilor). Omul numai descoperă, receptează valorile, normându-și după ele existența. Izvorul valorilor poate fi numai o ființă supremă și absolută care este însuși binele, frumosul și sacrul, adică Dumnezeu. Toate valorile sunt fundamentate în existența absolută a lui Dumnezeu, ele neputând să fie creația omului sau să posede un mod de ființare autonom și independent.

„Valorile nu depind de noi, ci sunt mai presus de noi și nu depind nici de toți oamenii la un loc, nu pot exista nici ca entități de sine stătătoare. Ele trebuie să fie întemeiate într-o voință supremă, suverană a întregii realități. În concret, experiența emoțională, simțirea lor este și o simțire a lui Dumnezeu...Subiectul se simte cucerit, cuprins, atins de o realitate transsubiectivă”.¹⁵

Ca o concluzie a celor mai de sus, putem spune că valorile nu le găsim niciodată izolate în câmpul experienței noastre, ci totdeauna legate de un Suport Transcendent. Frumosul, Binele, nu există izolate, ci le întâlnim ca atribute ale Persoanei divine, care conferă frumusețea lucrurilor, ființelor și putința bunătății legată de persoane și acțiunile lor.

¹⁴ *Ibidem*, p. 152.

¹⁵ D. Stăniloae, „Iisus Hristos, adevărata noastră transcendență”, în *Gândirea*, anul XXII, nr. 1, 1943, p. 2.

Omul tinde spre valori, se împletește cu calitățile divine, spre a fi ridicat la o altă existență și a avea un alt statut ontologic. Relația axiologică este una vie, personală, bazată pe dialog, deschidere, devenire și firesc. Orice antropologie trebuie să acorde o atenție deosebită axiologiei, deoarece omul nu viețuiește decât în valori. Fiind atribute ale unei persoane, ele presupun o orientare pozitivă a omului și totodată o depășire a omului în sensul transfigurării existenței și a împlinirii ei veșnice în Dumnezeu.

„Etimologic vorbind, ἀξία (valoarea) este ceea ce duce (αἰεῖ), ce poartă undeva. Valoarea nu este un bine de sine stătător, ci un mijloc care duce către bine...Factorul normativ sau etalonul este persoana umană...Nimic nu reprezintă un bine în sine, în afară de Dumnezeu și de comuniunea cu El”.¹⁶ prin urmare, valorile conduc spre o Realitate Personală, ele nu sunt simple concep-te. Ele duc spre Izvorul vieții, izvorul valorilor, care depășește orice reprezentări ale valorilor. Ele (valorile) nu se pot despărți de Dumnezeu, deoarece prin intermediul lor, fapăturile participă la bunătatea și eternitatea lui Dumnezeu.

Valorile fiind atributele Persoanei Divine, nu se lovesc de limită sau de îngrădire, ele fiind porți prin care omul experiază infinitul. Pulsând Viața și viață în spatele lor, fapăturile umane care sunt angrenate în universul axiologic, viază, există ca vietăți și cel mai important, ca persoane, deoarece atributele divine (valorile) sunt personale. Persoană devii doar prin dialog, raportare la o altă persoană. Valorile prin fundarea lor într-un Izvor transcendent, capătă și un caracter absolut, scăpând de sub pericolul relativismului și autonomizării. Prin ele omul face experiența nelimitatului, absolutului și eternului.

„Omul are ființa împrumutată”. El nu este om de la sine, ci de la Dumnezeu. Dumnezeu a suflat în fața lui „suflare de viață”...Dumnezeu este „centrul lui spiritual” ...și doar legătura cu El îi redă ființa, adică îl recuperează, îl readuce la statura întregită în unitate”.¹⁷

„Prin Logos, viața se află perpetuu în orizontul darurilor , adică dobân-dește caracter dăruit, ni se dezvăluie nu ca sumă de impulsuri, ci ca sumă de daruri și deci ca un cumul de latențe sufletești sau spirituale”¹⁸. În persoana Mântuitorului faptele, învățăturile și tot ce s-a desprins din El sunt valori, dar niciodată Persoana Sa Însăși. Hristos și-a creat un mod propriu, în care intră doi termeni: Fiul Lui Dumnezeu și Fiul omului. Aici stă chiar și sensul unirii celor două firi sub aspectul axiologic Hristos rămâne divin, însă mijlo-cește valori prin dualitatea sa. Rămânând în absolut, Mântuitorul nu-i mijloc, cu toate că se completează cu un termen uman. Prin Hristos, viața noastră se află în orizontul axiologic în modul cel mai firesc. El a actualizat în

¹⁶ Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, Editura Bizantină, București, 2006, p. 21-22;

¹⁷ Ilie Bădescu, *Noologia*, Editura Valahia, București, 2002, p. 31;

¹⁸ *Ibidem*, p. 27;

umanitatea. Sa latentele spirituale la cel mai înalt grad, viața derulându-se după o ordine spirituală.

Mântuitorul ne îndreaptă existența într-un mod firesc și pregnant spre valoarea supremă, mântuirea obiectivă, pe care o realizează în persoana Sa. Mântuirea obiectivă este o valoare supremă, universală, prin ea existența noastră căpătând dimensiunea veșnicului. După cădere, omul s-a îndepărtat tot mai mult de această valoare și s-a străduit conștient să coboare în rândul celorlalte valori. Ea în persoana lui Iisus Hristos întrunește condițiile împăcării omului cu Dumnezeu.

Valorile sunt mântuitoare și eternizatoare, atâta vreme cât nu sunt despărțite de valoarea supremă, de mântuire și de Izvorul tuturor valorilor.

Omul are nevoie de o sursă exterioară, transcendentă, de un Eu Suprem, care să-i umple viața. De altfel întreaga natură indică un temei, un izvor care este dincolo de ea, o transcendență ultimă, pe care omul o caută să o realizeze în plinătatea sa.

Viața umană trebuie să se desfășoare în orizontul schimbului, al transformării, căci ea „nu este pur și simplu un dat natural, ci este un «lucru dăruit», la temelia ei aflându-se puteri nepieritoare care nu sunt din lumea aceasta, adică create sau apărute printr-o așa-zisă evoluție naturală”¹⁹.

Prin urmare dacă viața este un «lucru dăruit», relația cu Dăruitorul are loc prin intermediul valorilor. Viața se dăruiește la rândul ei în valoare. Viața aspiră, rodește în nevoia unei întâlniri salvatoare. Această întâlnire are loc în cadrul axiologic (al valorilor), întâlnire prin care omul primește ceva din Dumnezeu, se îndumnezeiește.

„Omul ca întreg se trezește la ceea ce este propriu, intim, adică la starea de existență, numai când își dă seama de granița sa ca întreg, de ceea ce-i dincolo de sine, de transcendența sa. Numai când omul se raportează în totalitatea sa față de acea transcendență, vine la existența sa, la trăirea proprie și intimă a sa...altfel el rămânând într-o ființare amorțită, învățată, lipsită de rezonanță interioară. Iar o realitate de graniță, de transcendență pentru om, este numai aceea care nu poate fi absorbită în cuprinsul său, sau dominată de el, ci rămâne cu adevărat în afară de el, ca un factor de strâmtoare, ca o opoziție ireductibilă față de propria sa ființă”²⁰.

Omul are om nostalgie și o lipsă acută pentru viața adevărată, purtând imboldul și dorința de a fi scos din cercul însingurării, al limitei și al efemerității. Acest lucru se poate realiza doar prin comuniune, relație cu o altă persoană

¹⁹ *Ibidem*, p. 41;

²⁰ Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 7.

nă. De altfel și mântuirea coincide cu ieșirea din închisoarea eului, în adevărata transcendență, ieșirea din afara egoismului și deschiderea și împlinirea într-o altă Persoană, care este creatorul și Sursa vieții.

Omul are ființă împrumutată, el neputându-și autonomiza existența. Ființa lui se împlinește și capătă conotații ontologice ultime doar în relație personală cu Dumnezeu, care este și El o realitate însă una transsubiectivă și absolută. Vedem dar că omul este o ființă dinamică, în străfundurile sale fiind plantat un itinerariu, o devenire, existența lui neputând să se desfășoare altfel decât în relație. Omul este „ființă a lumii, dar și o ființă în lume, singura care poate să se situeze deasupra lumii și a lui însuși, aceasta întrucât ceea ce îl caracterizează este spiritul și corelatul său persoană.”²¹

Prin faptul că omul se poate depăși el se deosebește exclusiv de animal, viața omului plecând de la structura biologică, însă într-o direcție și dezvoltare cu totul nouă, distinctă de biologic. Valoarea omului nu se judecă după făptura sa animalică, ci după natura sa spirituală. Spre deosebire de concepția lui Nietzsche, viața umană nu este viața pur biologică, ci aceasta are profunzimi și ținte profund spirituale.

„Omul, spre deosebire de celelalte viețuitoare, este expus nu doar trecerii din ordinea fizică în cea biologică, prin naștere, ci și din cea biologică în cea spirituală, prin funcțiile sufletești și prin caracterul dăruit al făpturii sale. Traian Brăileanu numește această a doua «trecere» a omului «nașterea lui spirituală»”²².

Existența omului în dimensiunea ei spirituală se realizează doar prin deschiderea ei către Dumnezeu, urmărind realizarea acestuia în noi și devenirea noastră spre El. Acest lucru este posibil doar prin regăsirea și transfigurarea necesităților de viață reală ale omului într-o deplină comuniune cu Ființa Supremă și Absolută.

Omul cultivă relații nu numai cu Cosmosul, ci și cu Dumnezeu, deoarece persoana nu există închisă în sine, mărginită la ea însăși, ci există în comuniune. Existența omului este una teonomă (direcția ei este profund transcendentă) și totodată una care se dăruiește.

Am spus că întâlnirea celor doi subiecți: divin și uman are loc într-un cadru axiologic, adică într-unul ce propune acțiunea și care urmărește transfigurarea existenței. Autentică valoare e un loc al întâlnirii, întâlnire a două realități. Adevărata valoare revelează în spatele ei o realitate și nu un vid.

În valoare au loc întâlniri și relații pe verticală: odată Dumnezeu care coboară spre lume, spre om, și totodată ființa umană care se înalță prin inter-

²¹ Alexandru Boboc, *op. cit.*, p. 34.

²² Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 35.

mediul coborării lui Dumnezeu către El. Totodată de întâlnesc pe verticală și cele două iubiri care fac subiecții să-și iasă din sine, iubirea divină seducând și dându-i dimensiune eternă iubirii umane, căci știm că înseși sentimentele noastre sunt limitate și efemere.

Înainte de toate întâlnirea în valoare este și un act de profundă kenoză, Dumnezeu revelându-se și coborând spre făptura Sa, iar omul luând în receptacolul existenței sale infinitul și realizarea acestuia, care este una de ordin axiologic.

Prin urmare, valorile în adevăratul lor sens sunt cele prin care persoana este mișcată spre Dumnezeu și spre cosmos, totodată prin ele, fiind gustată perspectiva infinitului. Valorile deschid o perspectivă de acțiune, prin ele transcendența devenind prezență și acțiune la nivelul existenței omului. De aceea valorile autentice (excluzând non-valorile și pseudo-valorile) au în sine o dimensiune relativă și un caracter profund religios, deoarece postulează și indică existența unei origini transcendente și comune a tuturor valorilor.

În orizontul valorilor ne aflăm în modul cel mai firesc, intim și desăvârșit prin Duhul Sfânt. El „ne oferă darurile mântuitoare, dar în același timp ne dă putere să le însușim și să le activăm în propria noastră ființă...Puterea Sfântului Duh este singura putere formativă a vieții omenești în totalitatea ei, așa cum soarele e singura lumină ce generează viața...singur Duhul Sfânt este principiul existenței, viabilității și desăvârșirii adevăratei vieți omenești! Fără El nu există viață umană...”²³.

Prin Duhul Sfânt se manifestă toate darurile și valorile în viața noastră. Viața capătă prin intermediul Lui, un caracter plinar în dimensiunea ei tainică și dăruită. Putem spune că Duhul Sfânt este „vistierul bunătăților” așa cum apare formulat în rugăciunea „Împărate ceresc”. Unitatea spirituală a lumii și a puterilor ei spirituale este oferită și dată în Duhul Sfânt, care abolește destrămarea și defragmentarea spirituală. Omul, prin Duhul Sfânt, este în modul cel mai intim angajat în relația axiologică cu Creatorul său. Eul uman și cel divin, sunt polarizați prin intermediul harului, astfel încât viața noastră devine o structură esențială și profund religioasă.

Vedem dar că valorile ființează lumea, însă sunt independente de existența sau atitudinea omului, ele fiind în afara subiectului uman. Acestea sunt dimensiuni transcendente, al căror Izvor este Dumnezeu, angrenând existența într-o dinamică a transformării și deschiderii ei spre orizonturi extratemporale.

Ele sunt date omului prin relație cu Creatorul și implicit printr-o cunoaștere a Acestuia ca Origine a lor, cunoaștere mijlocită de întruparea valorilor în

²³ Nicolae Mladin, „Puterea Duhului” *Revista Teologică* XXXV, nr 7-8, VII-VIII, 1945, p. 267;

existență. Valoarea este cu adevărat valoare doar prin raportarea existenței la un Subiect valorizator.

Relația-modalitatea și expresia articulării valorilor în existență

Omul este o făptură rațională, în permanent dialog cu Dumnezeu. Ființa și persoana umană se definește numai în relație și în deschidere către un altul. Prin urmare a fi persoană implică a fi în relație. În modul cel mai deplin omul actualizează chipul lui Dumnezeu din el, în relațiile sale cu Creatorul, cu lumea și cu ceilalți oameni. În aceste relații omul se formează mereu, se înnoiește, pentru că modelul acestor relații este Dumnezeu, care este Izvorul și exemplul desăvârșit al relației (relație de iubire și comuniune intratrinitară), precum și centrul și cel care oferă seva, sensul relației.

Omul este o făptură relațională, care trăiește permanent într-un dialog cu ceva ce este dincolo de ființa sa proprie. Persoana umană înscrisă astfel permanent într-o comuniune, își păstrează acest statut doar prin mișcare voluntară spre Viață, iubire. Ființa este astfel salvată și îmbogățită prin relație.

„Omul îl caută pe Dumnezeu... acesta neputându-se realiza ca om decât în și prin actul participăției la această Prezență totală și eternă, la această valoare absolută... Dacă nu l-ar căuta pe Dumnezeu, omul s-ar reduce la starea de lucru”.²⁴

Comunicarea de la un subiect deschis la alt subiect, de la un eu la alt eu, are loc prin posibilitatea dată omului de a răspunde la apelul divin, posibilitate dată prin însăși actul creării. Viața ca dar trebuie să se transforme în dăruirea vieții, așadar ființa umană se deschide, participă și se comunică, căci viața se agonisește doar în colaborare cu harul. Omul are o perspectivă finalist transcendențială.

„Omul există în relație, căci după Lotze, «a exista înseamnă a sta în relație»... În spatele mecanismului relațiilor, se află «o acțiune divină», care le creează și le dă viață. Lucrurile nu au sens în afară de substanța divină care «le animă și le unifică» lumea și principiul ei imanent tind să se conformeze unui plan superior, divin»²⁵.

Prin urmare omul este o ființă dialogică ce se împlinește doar fiind permanent în relație. În relație se oglindește o imagine a relațiilor existente în Sfânta Treime.

Mișcarea lui Dumnezeu și creația sunt un dar al iubirii Lui, „pentru a se deschide și mai mult iubirii Lui și a se umple de această iubire către Dumnezeu, oferindu-i-se Lui.”²⁶

²⁴ I. C. Ivanciu, *op. cit.*, p. 237;

²⁵ Alexandru Boboc, *op. cit.*, p. 63.

²⁶ Dumitru Stăniloae, „Dinamica creației în Biserică” *Ortodoxia* XXIX, nr. 3-4, VII-XII, 1927, p. 286.

Actul creației este un act care implică și urmărește relația, căci omul a fost creat să fie într-o profundă relație cu Dumnezeu. El a fost creat ca partener de dialog, existența lui fiind una relativă, orientată. După cădere, Dumnezeu nu S-a retras, rămânând în relație cu omul. Raportul Lui față de acesta este unul dinamic, Dumnezeu alergând degrabă spre făptură, prin acte soteriologice și prin pronia Sa, arătându-și iubirea și profunda apropiere de om.

Omul trebuie să descopere, să aprofundeze și perfecționeze existența sa prin strânsa relație cu Creatorul său, deoarece valorile sunt fundamentul unei relații. Ele implică relația și sunt dependente de Ființa Supremă, ale cărei calități sunt.

Subiectul uman trebuie să facă pregnantă și transparentă iubirea la nivelul existenței sale, deoarece aceasta este singura condiție și atitudine care îl apropie de valori și îl deschide spre relație. Iubirea are rolul de a comunica ființa și atributele ființei (în cazul lui Dumnezeu) de aceea are un rol salvator.

Ea ne deschide unei alte realități, scoțându-ne din prizonieratul sinelui și totodată abolind încercarea egoistă de a confisca lumea cu sclipirile și devenirea ei în intenții și patimi egoiste. Scopul acestei relații este desăvârșirea sau asemănarea cu Dumnezeu: „Fiți desăvârșiți precum tatăl vostru cel ceresc desăvârșit este” (Mt 5, 48). Desăvârșirea propune dezvoltarea tuturor puterilor pozitive ale firii noastre, într-un climat profund axiologic. Aceasta nu este o mișcare într-un circuit închis, ci este tocmai efectul și produsul unei relații, un perpetuu dinamism, în care existența umană este lansată în eternitatea și perfectitudinea ei.

„Participarea la viața dumnezeiască sau intrarea în «comuniunea dumnezeirii», îl așează pe om în perspectiva veșniciei dumnezeiești. Transfigurează spațiul și timpul și îi oferă omului noi posibilități de comuniune și noi moduri de viață”²⁷.

Prin urmare frumosul, binele și sacrul nu pot exista decât în relație, altfel ar fi transformate în niște acte egoiste. Ele nu pot exista decât îndreptate spre o altă realitate, aceasta ar fi esența lor.

Ele nu pot fi de altfel rupte de Originea transcendentă, de un izvor, căci altfel ele nu ar mai avea consistență, s-ar autonomiza și ar pierde sensul pentru existență. Întreg parcursul axiologic este unul al transfigurării, dar și al cunoașterii (cunoaștere prin virtute). Acesta ca urmare a unei relații este un parcurs teandric, în care existența omului cu cea a lui Dumnezeu se împletesc. Omul nu-și poate autonomiza existența, deoarece el este o existență orientată și articulată. Existența acestuia trebuie privită prin perspectiva limitei, de aceea

²⁷ Georgios Mantzaridis, *op. cit.*, p. 425.

ea are nevoie de ceva din afară, nelimitat și infinit, care să-i desțarmurească ființa („limes” – lat. înseamnă țărâm, etimologia cuvântului limită) și să-i imprime un itinerariu salvator și transfigurator, fenomene care în esența lor sunt asincrone și care reclamă nevoia unei transcendențe. Omul are nevoie să-și plieze existența pe o Realitate Transcendentă, care să-l salveze din cadrele asfixiante ale solipsismului și finitudinii.

Valorile sunt dimensiuni cultice ale ființei umane, ele redobândindu-i și cultivându-i frumusețea pierdută. În Eden omul era frumos, iar în aceea frumusețe el era și bun și religios. Omul trebuie să-și interiorizeze adânc frumusețea lumii prin acte etice în strânsă legătură cu Dumnezeu. Doar astfel el se poate realiza ca ființă umană și doar în acest fel destinul și istoria sa capătă un sens.

Iubirea-intenție și sentiment al trăirii valorilor

Taina acestei dinamice relații ce se stabilește între om și Dumnezeu este chiar taina iubirii. Faptul că există un Altul (Dumnezeu) afară de mine oferă o împlinire, căci iubirea presupune alteritate, aceasta făcând ca iubirea să fie o dăruire și o receptare a iubirii Celuilalt.

Iubirea divină transfigurează obiectul iubirii ei, omul care se deschide acesteia. Dragoste omului față de semenii, față de Cosmos, este o dragoste întrupată în iubirea pentru Dumnezeu, care este un răspuns al iubirii omului la iubirea divină. Iubirea omului trebuie să aibă ca model iubirea divină, trebuie să fie amestecată cu razele iubirii divine. Iubirea împlinește și desăvârșește pe posesorul ei, fiind motorul care angrenează săvârșirea faptelor bune și frumoase. Totodată ea ne deschide și este modalitatea supremă de imitare a vieții dumnezeiești, căci „Dumnezeu este iubire”. (I In 4, 8)

Iubirea unui om pentru celălalt trebuie să devină iubirea lui Dumnezeu cu care Acesta îl iubește pe om. Chipul lui Dumnezeu nu se poate exercita, arăta, decât punându-l în legătură și fiind în dialog deschis cu același chip pe care-l regăsește în altă persoană și în care se regăsește.

La nivelul lumii valorilor esențialul nu este de a cunoaște, ci de a simți și a dori. Valoarea în intimitatea ei este aprehendată de sentiment și realizată în act. Valorile nu pot fi sesizate numai prin rațiune, ele nedezvăluindu-se decât prin intermediul sentimentului. Sentimentul ne orientează către valori și totodată acesta consolidându-se prin sesizarea valorii. Sentimentul vibrează la întâlnirea valorii, o aprehendează și totodată este mărturia prezenței valorilor în conștiință.

În intuirea, cuprinderea și aprehendarea valorii ca de altfel și în deschiderea și aventura persoanei în orizonturile axiologice, cel mai mare rol îl are iubi-

rea. Ea este un act deplin, cu conotații primordiale. Iubirea are un rol descoperitor de valori, dar și de conducător al actului intuirii valorilor, care este unul spiritual, la care participă întreaga persoană, cu tot ceea ce are ea mai adânc și mai specific. Iubirea realizează persoana în plenitudinea sa. Ea mijlocește în mod direct valori și totodată aduce cu sine realizarea celor mai înalte valori.

Iubirea face pe om să se apropie de Originea valorilor, care este iubire și să intuiască ceva din profunzimile eternității și ființării Lui. De altfel iubirea divină stă la baza tuturor actelor divine: creație, mântuire, prorie, ca și la întinderea divinului spre om prin valori. De fapt are loc o întâlnire a iubirii umane cu cea divină, în care se produce un salt al existenței în alt registru (transcendent).

Iubirea deschide, mișcă pe om spre valori și spre Sursa lor și totodată valorile exprimă corelativul iubirii originare. Ea aduce cu sine valoarea persoanei și faptul că originea ei este una transcendentă, fiind capabilă de dialog, progresie și cunoaștere.

„Iubirea este o mișcare datorită căreia orice obiect individual și concret, realizează valorile ultime compatibile cu natura sa și cu destinația sa ideală...ura urmează o mișcare opusă²⁸.”

Iubirea vine ca un înțeles, ca o aprofundare a iubirii divine, care a stat la originea creației lumii și apoi la baza tuturor actelor cu privire la destinul omenirii și al lumii. Iubirea este un act deplin, spre deosebire de alte acte umane care sunt relative (ex. somnul, hrănitul, etc.) și care atestă caracterul limitat și muritor al ființei umane, deoarece omul trebuie să le săvârșească tot timpul, neîmplinindu-se prin ele. Iubirea este însă o transcendență și totodată posibilitatea înveșnicirii și a veșniciei dată omului, dar și a intuirii și relaționării cu ea, date omului în timpul istoric. Ea transcende timpul (de altfel și iubirea lui Dumnezeu care transcende neantul și creează lumea) și îl transfigurează, deoarece aceasta se raportează continuu la Dumnezeu, iubirea infinită și Sursa valorilor.

Esența valorilor este iubirea, deoarece frumosul, binele și sacrul sunt moduri de manifestare ale iubirii divine în lume. Ele sunt eterne și nu pot fi sesizate și întrupate pe calea rațiunii, ci doar printr-o intuiție a transcendentului, a infinitului, adică prin deschiderea infinită a omului în iubire, care potențează dimensiunea lui divină și eternă. Valorile implică interioritatea persoanei. Iubirea umană este suscitată de Dumnezeu, făcându-l pe om să-și iasă din sine și să-și eternizeze viața psihică, trăirile persoanei.

²⁸ Alexandru Boboc, *op. cit.*, p. 89;

„Viața și iubirea sunt lucruri, ființări care întemeiază relația vieții și a mișcării dintre Dumnezeu și făptură, a celei care dăruiește și a celei care primește”.²⁹

Omul primește și se face părtaș la calitățile (numele divine) toate potențele și viața lui fiind receptacule pentru acestea. Astfel existența acestuia iese din anonimat, omul nemaifiind un anonim, nemaifiind fără nume, ci făcându-se părtaș la numele divine (valori) se umple de viață și de ele. Existența se realizează ca o realitate creată transfigurată, plină de sens și esență.

Viața și întruparea valorilor în existență sunt rodul și eforturile luminoase ale iubirii.

Apel la valoare

Valorile nu țin de morale, de epoci istorice, de curente ideologice, ele sunt metaistorice, ordonând istoria și dându-i un sens. Omul nu-și poate crea sieși și lumii sensuri, nu este un născocitor, acestea izvorând din valori, care angrenează existența într-o dinamică a relației și a sensului.

Omul poate doar „îmbogăți” lumea la nivelul axiologic prin raportarea sa autentică, în acord cu divinul în ceea ce o privește. El nu poate fi un creator decât la nivelul existenței, îmbogățind-o și dându-i o sursă transcendentă.

Omul este o ființă limitată, muritoare, iar creația lui în domeniului valorilor se lovește de aceasta. Omul transferă, tanaticul, moartea asupra valorilor, ele găsindu-și sfârșit, moarte. Ele se vor întrupa în timpi istorici, epoci, mode, automat mascându-se și conflictul și războiul dintre acestea (valori). Creația valorilor se va face doar prin prisma înlocuirii, distrugerii lor, căci acestora li s-a imprimat perisabilitatea, fiind rodul și creația umanului.

Această creație este una absurdă, și poartă numele lui Sisif, cel care era osândit să rostogolească în continuu o piatră până în vârful unui munte, de unde aceasta cădea înapoi la baza muntelui. Aceasta este imaginea, simbolul muncii fără speranță și fără desăvârșire. La fel valorile, privite ca o creație pur umană, sisifică, care îl lipsesc pe om de Finitudine, care este de altfel sensul, căci viața fără un sens este infernul.

Această stare care se caracterizează printr-un divorț între om și divin, îl închide și menține pe om în propria imanență, în tragism și în sfera propriilor interese pur umane și egoiste. Este un „supliciu de nespus al ființei care se străduie toată în vederea a ceva ce nu va fi niciodată terminat”.³⁰

²⁹ Nikos Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, Editura Bizantină, București, 2006, p. 90;

³⁰ Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, Editura pentru Literatură universală, București, 1969, p. 128;

Vedem că omul în această stare nu se poate înălța, ci doar își ridică puțin creația, pentru a se prăbuși înapoi cu aceasta. Omul nu-și poate fi sieși "normă normală", el având nevoie de o altă Normă, aceasta fiind Creatorul său, care trebuie privit și ca Salvator al său, deoarece viața trebuie salvată, înălțată. Ea are conștiința profundă a morții și reclamă imperativul unei Realități care să realizeze transcenderea morții.

De altfel în spatele valorilor și al trăirii acestora se ascunde vitala și impetuoasă nevoie a unui sens, sens pe care omul nu și-l poate da singur. Acesta trebuie să fie unul transcendent, care să transfigureze viața și să ofere o perspectivă luminoasă dincolo de moarte, iar el nu poate veni decât dintr-o Realitate Supremă, Transcendentă, care este totodată și Sursa vieții.

Prin creația valorilor și a sensurilor apare relativismul și dezordinea, deoarece binele, frumosul meu, nu este identic cu binele și frumosul celuilalt. Compactul și unitatea apar doar la nivelul unei Realități transcendente, care oferă perspectiva infinită, deschiderii spiritului uman.

"Când sensul existenței nu mai poate fi un fenomen religios-revelat, omul devine unicul factor creator de sens...Această atitudine pseudovalorică este un mare pericol, fiindcă omul nu numai că-și pierde sensul, dar se adâncește în lipsa de sens a ființei sale".³¹

Fără admiterea unei Realități Transcendente, fără existența unui itinerariu spiritual, rod al unei tensiuni erotice între creatură și Creator, viața, timpul (istoria), ideile (valorile), societatea își pierde adâncimea și dimensiunea eternă, relativizându-se și închinându-se în efemeritate, care devine sens absolut.

Omul și viața vor deveni pasiuni fără viitor și nu dimensiuni ce trebuie iubite, cucerite de o Realitate Transcendentă, într-o dinamică a dăruirii. Ne rămâne să sperăm totuși "criza umanului de astăzi este o criză de creștere. Ea ne dă un avertisment și un îndemn ca să lărgim idealul omenesc de până acum"³².

*

* *

Omul este o entitate axiologică, el fiind ocazia prin care valorile prind substanță, găsesc un receptacul. Acestea sunt prilejuri de apariție și de transformare a vieții. Omul intrupează și modelează lumea prin valori. Valoarea este prezentă, integrată în existență, este un agent transformator, însă ea nu se epuizează în existență, ci ea transcende existența. Prin urmare Dumnezeu fiind Izvorul valorilor,

³¹ Nicolae Rămbu, *op. cit.*, p. 217-218;

³² C. Rădulescu Motru, *Timp și destin*, Editura „Fundatiilor Regale”, București, 1940, p. 76.

orice axiologie care respinge piatra sa de bolta, nu merita a fi luată în considerare, urmările ei fiind destul de prăpăstioase. Dumnezeu totalizează în Sine toate valorile și le răsfrânge, le dăruiește oamenilor, ca și căi de relație, cunoaștere, creștere. Astfel valorile sunt personificate (de către Dumnezeu), fiind fondate într-o existență supremă. Ele nu mai sunt simple concepte teoretice sau precepte goale, ci stau în spatele veșnicului, ale unei Existențe Supreme, fiind viață și mergând în căutarea, îmbrățișarea vieții. Jocul valorilor este etern. Toate câte vin de la Dumnezeu poartă semnul provenienței lor, fiind străbatute de sublimitate, de o înaltă responsabilitate și de apofatism. Avându-și expresia într-o Ființă Personală, valorile sunt aspațiale, atemporale sau veșnice (dupa cum scria și D.D. Rosca în preajma celui de-al doilea război mondial), nu se consumă și nu dispar prin "asimilare" de către subiect, înlesnesc relația omului cu Dumnezeu, transfigurând și împlinind umanul. Nefiind rupte de Izvorul lor, care le conferă articulare și incoruptibilitate se lămuresc multe din nedumeririle axiologice și se evită pericolul autonomizării valorilor, care a fost substanța atâtor ideologii. O caracteristică extrem de importantă a valorilor este faptul de a exista întotdeauna în relație. Persoanele umane sunt cele care dau „sânge” valorilor, în sensul transpunerii lor într-o realitate faptică. Omul fiind o existență aplecată și spre celelalte făpturi, el relaționează axiologic lucrând la fericirea și împlinirea celorlalte existențe. Astfel Dumnezeu este factorul suprem integrativ și valoarea suprem integrativă. Prin urmare fiind transparent Divinității, omul își sculptează axiologic propria existență, mediul social și relațiile sale cu lumea. Din cele ce am văzut constatăm că antropologia nu se poate îndepărta de axiologie, deoarece valorile dau omului sens și arată demnitatea lui umană. Vedem dar ca acestea (valorile) poartă în ele problema cea mai stringentă pe care o ridică conștiința umană și anume sensul, el revărsând pe om spre Dumnezeu, Valoarea supremă.

Prin urmare, demnitatea și vocația omului este una axiologică. Valorile justifică existența omului și poziția lui în Cosmos, oferind acestuia și vieții un sens și un scop (o menire teleologică care angajează devenirea omului într-o ființă teologică). Lumina trebuie să devină o logodnă care să unească virtutea omului (realizarea valorii) cu frumusețea lumii.

Abstract: Human beings are axiological entities, through whom values materialize. Value is present in life, but not restricted to it. It transcends existence. Thus, God, the source of all values, gives them to human beings as ways of building relationship, of acquiring knowledge and growth. Values cease to be mere theoretical concepts; they come from God and bear the divine seal. As they have their origin in a Personal Being, they are non-spatial, non-temporal or eternal, do not dry out and do not disappear through "assimilation" by the subject, but transfigure and fulfill humanity. Anthropol-

Valoarea - dimensiune cultică a ființei umane

gy is indestructibly linked to axiology, as values give meaning to humanity and reveal humanity's dignity. Thus, man's dignity and calling are axiological. Values justify man's existence and his position in the Universe and give him and his existence a purpose, a teleological one that engages man's transformation into a theological being.

Pagini Patristice

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE
OMILIA a IV-a: Rostită în fața poporului credincios în
Biserica Sf. Ștefan, Martirul, având ca subiect pe Apostoli
26 Noiembrie 590, o Duminică a Postului Crăciunului
Trimiterea celor 12 Apostoli în misiune
Text: Matei 10, 5-10

Traducere Pr. Conf. Dr. Constantin NECULA

1. Oare nu-i lămurit fiecareia dintre noi, iubiții mei frați, că Izbăvitorul nostru a venit în această lume pentru a-i izbăvi pe păgâni? Nu vedem noi, de asemenea, în fiecare zi, Samarineni chemați la viața de credință? Atunci la ce-o fi zis Domnul Apostolilor Săi pe când îi trimetea spre propovăduire: „În calea păgânilor să nu mergeți și în vreo cetate de samarineni să nu intrați, ci mai degrabă mergeți către oile cele pierdute ale casei lui Israel” (Mt 10, 5-6). Acestea ne duc pe noi la o concluzie, plecând de la cele ce s-au întâmplat, căci Acela a voit mai întâi să se propovăduiască Iudeilor numai, și abia mai apoi tuturor popoarelor păgâne, mai ales că atunci când iudeilor li s-a propovăduit, au refuzat să se convertească, astfel că și sfinții propovăduitori au început să-i cheme pe păgâni la pocăință. Astfel încât, după respingerea predicii Izbăvitorului nostru de către ai Săi, Acela a căutat ascultători printre cei străini, să spunem, printre popoarele păgâne; și acolo unde Iudeii s-au pornit împotriva Lui, păgânii aflat-au izvor de creștere în har.

În acel moment, în adevăr, El se afla în Iudeea care trebuia chemată, și s-a făcut aceasta tocmai prin păgâni, care nu trebuiau să fie chemați. În Faptele Apostolilor noi citim că, urmare a predicii lui Petru, trei mii de iudei mai întâi și alți cinci mii au crezut (FA 2.41; 4.4). Și când Apostolii au vrut să binevestească păgânii în Asia, au fost opriți de Duhul Sfânt de la aceasta (cf. Fapte Ap. 16.6); și totuși același Duh Sfânt care oprise acestea avea să intre mai apoi, îngăduind prin aceasta lucrarea propovăduirii, în inimile Asiaticilor. Nu-i oare mult timp de când Asia toată a fost câștigată pentru credință?

Dacă Sfântul Duh a început prin a interzice cele ce avea să le facă mai apoi, aceasta înseamnă că El vedea în Asia oameni care nu trebuiau a fi mântuiți. Că avea, astfel, oameni, în această regiune, care nu meritau să fie readuși la viață, dar care nu meritau nici a fi aspru judecați pentru că au desconsiderat propovăduirea. Astfel, o judecată subtilă și tainică totodată, a refuzat sfânta vestire urechilor acestor oameni, pentru că nu meritau a fi renăscuți în Duh. Iată de unde nevoia de a fi cu teamă, preaiubiților frați, în tot ceea ce facem, căci planurile lui Dumnezeu Cel Atotputernic hrănesc fapăturile noastre, de a fi temători așadar, ca nu cumva lăsând sufletul nostru a ieși din sine, fără a-l lega de cele dinăuntru, deturnându-l mereu spre voluptate, Judecătorul nu-l va menaja, pentru a-l îndrepta, de teribile încercări întru cele dinăuntru. Este ceea ce bine a spus psalmistul: „Veniți și vedeți lucrurile lui Dumnezeu, înfricoșător în sfaturi mai mult decât fii oamenilor” (Ps 65, 4). El a înțeles prin aceasta cum unul primește o poruncă prin mila lui Dumnezeu, tot astfel cum un altul este alungat ca o exigență a judecății Sale. Și pentru că Domnul este gata atât în a ierta cât și în a Se mânia, psalmistul se teme pentru acela care nu-L înțelege. Acest Dumnezeu care Se arată nu doar insondabil ci și inflexibil în multe din deciziile Sale, el îl arată a fi și înfricoșător în sfaturile Sale.

2. Să ascultăm ce anume se poruncește (prescrie) predicatorilor trimiși în misiune: „Și mergând, propovăduiți zicând: S-a apropiat Împărăția cerurilor” (Mt 10, 7). Această apropiere (proximitate, vecinătate), frații mei iubiți, chiar dacă Evanghelia a trecut-o sub tăcere, lumea a proclamat-o. Cum ne mai vorbește ea de pe propriile-i ruine: strivită sub atâtea lovituri și deșertată de gloria sa, ea ne arată deja foarte aproape o altă Împărăție, care-i va urma. Lumea aceasta, în care trăim și noi, se arată iubită doar de cei pe care-i iubește. Ea este încurajată numai de ruinele sale, altfel neubindu-se nici măcar pe sine. În orice caz, atunci când vreo casă, sau altă construcție, începe a se scoroji, a se ruina, acela care locuiește în ea fuge, o părăsește, o ia la goană; și cel care o iubea se află în picioare, gata s-o părăsească atunci când începe a se prăbuși. Înconjurând cu afecțiunea noastră cele ale lumii în momentul în care aceasta începe a se prăbuși, aceasta nu înseamnă că mai vrem a fi găzduiți în ea ci, mai mult că ne temem de a fi striviți, căci dragostea aceasta ne ține legați de nenorocirile suferite de către lume, face inutile toate eforturile de a ne desprinde, de a ne degaja de sub dărămurile ei. Este, astfel, ușor astăzi de a desprinde sufletul nostru de iubirea lumii, când vedem toate lucrurile ce o alcătuiesc cum se distrug în jurul nostru. Dar cât de greu era în vremea în care cei 12 Apostoli au fost trimiși să vestească Împărăția Cerurilor căci pe atunci ei vedeau cu ochii lor cum toate împărățiile pământului prosperau în bine.

3. Pentru acest lucru minunile au venit ca să însoțească pe sfinții propovăduitori, astfel încât această demonstrație de putere să inspire credibilitate spuselor, cuvintelor lor, și chiar dacă ceea ce predicau părea a fi lucruri inedite se arătau a fi inediți și în făptuirile lor minunate, precum ne și arată textul Scripturii: „tămăduiți pe cei neputincioși, înviați pe cei morți, curățiți pe cei leproși, pe demoni scoateți-i...” (Mt 10, 8a).

Atunci când lumea era înfloritoare, când neamul omenesc se lărgea ca număr, când viețuia omul îndelung și se sătura de bunuri materiale, pe cine puteau ei să facă oare a crede numai prin cuvinte într-o împărăție lăuntrică și tainică? Cine ar fi putut da cele ale lumii văzute pe cele ale unei lumi nevăzute? Dar când bolnavilor le era redată sănătatea, morților redată viața, când leproșilor le era redată curăția trupurilor iar demonizaților le erau slobozite sufletele din puterea duhurilor celor necurate, când atâtea minuni se petreceau, cine ar fi putut să nu creadă în lucrurile nevăzute despre care li se binevestea? Căci minunile cele văzute nu se făceau văzute ochilor decât numai pentru a-l atrage, pe cel care le vedea, la credința în cele nevăzute, ca acestea să-l facă să se gândească, trecând prin cele ce se arătau atât de minunate dinainte spre cele care se întâmplă dincolo de ele, și care se dovedeau a fi mult mai minunate decât acestea ce se vedeau.

Iată de ce astăzi, când numărul de credincioși este atât de mare, găsim încă în Sfânta Biserică multe persoane care duc o viață plină de virtuți, dar care nu fac nici un efort în vederea obținerii lor; astfel miracolul cel din afară nimic nu este dacă nu se realizează și minunea cea din interior. Așa cum spune și Doctorul neamurilor: „așa că vorbirea în limbi este semn nu pentru cei credincioși, ci pentru cei necredincioși” (1 Co 14, 22). De asemenea, acest predicator eminent a înviat, prin rugăciune, în fața tuturor, pe tânărul Eutihie, acela care, adormind în timpul predicii sale, a căzut de la fereastră și s-a aflat mort cu adevărat (cf. FA 20, 7-12). Venind în Malta și aflând insula plină de necredincioși, el a vindecat prin rugăciune pe tatăl lui Publius, care era dărâmat de dizenterie și febră (cf. FA 28, 7-10). Cât privește pe Timotei, tovarășul său de călătorie și ajutorul său în sfânta propovăduire, care suferea la rândul său de stomac, acela nu l-a vindecat slujindu-se de cuvânt, ci făcând apel la arta medicală: „De acum nu bea numai apă, ci folosește puțin vin, pentru stomacul tău și pentru deseale tale slăbiciuni” (cf. 1 Tim. 5, 23). El, care numai cu o rugăciune a putut vindeca un bolnav necredincios, oare de ce n-a pus pe picioare, tot cu rugăciunea, pe tovarășul său suferind? Acela care a făcut sănătos prin miracol pe unul ce n-avea dinainte o viață interioară a făcut minunea pentru ca manifestarea exterioară să nască o creștere în cele dinăuntru și să-l aducă la viață, cu adevărat. Dar companionului bolnav al Sfântului Pavel, care era

credincios, nu avea nevoie de miracole dinaintea sa, căci el trăia în plină sfințenie dinlăuntrul său.

5. Să ascultăm acum ceea ce Mântuitorul nostru a adăugat celor spuse după ce a dăruit Apostolilor puterea de a face minuni: „...în dar ați luat în dar să dați” (Mt 10, 8.b). căci El prevedea că mulți vor folosi darurile aceluiași Duh Sfânt, pe care l-au primit în dar, ca pe o monedă de schimb și că vor deturna darurile și minunile pentru a le face să servească propriei lor păcătoșenii. Aceasta s-a întâmplat cu Simon Magul, care, văzând minunile care s-au lucrat prin punerea mâinilor, a vrut să primească, prin bani, darul acesta al Sfântului Duh, urmând să-L vândă în aceeași manieră nerușinată, precum l-a și primit (cf. FA 8, 18-24). Iată de ce Mântuitorul nostru și-a făcut un bici impletit din funii și cu acelea a alungat mulțimea din Templu și a răsturnat tarabele vânzătorilor de porumbei (cf. In 2, 14-16). A vinde porumbei este tot una cu punerea mâinilor pentru a conferi Duhul Sfânt fără a cerceta meritele vieții celui care cere darul, ci în vederea obținerii de foloase. Câte unul, câte o dată, fără a se atinge de bani pentru a recompensa hirotonia, oferă Sfintele Taine pentru a obține favoruri omenești; ce face, face nu pentru a fi recompensat ci pentru a primi laude. Ei nu oferă astfel gratuit ceea ce au primit în dar ci, pentru a se achita de această slujire sfântă, ascund în adulare monedele ce ei cred că li s-ar fi convenit. Așa se arată cât se poate de adevărat cuvântul profetului care descrie pe omul drept ca fiind acela care „dă la o parte câștigul cel nedrept” (Is 33, 15). El nu spune: „Cel care depărtează mâna sa de nedrept” ci depărtează mâna „De tot câștigul cel nedrept”; astfel putem distinge câștigul cel din servilism, câștigul mâinilor și cel din lăudăroșenie. Cel din servilism este cel din subordonarea de care te achiți doar așa, ca să te achiți; câștigul mâinii este argintul banilor; câștigul lăudăroșeniei, acela este autoadularea. Acela care conferă Sfintele Taine, nu doar că nu caută banul, dar nici nu este ambiționat de favorurile omenești.

6. Cât vouă, frați preaiubiți, cei care n-ați părăsit veșmântul secular, cred că știți lucrurile asupra cărora noi stăruim în ce vă privește: întăriți atenția sufletului vostru asupra voastră. Toate cele pe care le lucrați în taină, spre mântuire, faceți-le în mod gratuit. Recompensa lucrării voastre nu o căutați în lumea care, așa cum remarcați de altfel și voi înșivă, începe să intre în declin cu atât de mare rapiditate. În același chip în care doriți să vă ascundeți cele rele pe care le faceți, pentru ca alții să nu le vadă, luați seama ca nici cele bune pe care le făptuiți să nu le faceți spre laudă de la oameni. Nu faceți răul sub nici un chip și binele să nu-l faceți spre o plată pământească. Căutați să nu aveți martor în acțiunile voastre decât pe Acela pe Care -L așteptați ca Drept

Judecător. Faceți-l să vadă cum faptele voastre bune le lucrați în taină, pentru ca, la momentul potrivit, El să le facă pe acestea cunoscute tuturor.

Precum dați hrană trupurilor voastre, pentru ca acestea să nu piară, faceți ca faptele voastre să fie hrană de fiecare zi sufletului vostru. Căci precum prin hrană trupurile se refac, tot astfel prin lucrarea faptelor dragostei de aproapele, sufletul se menține în viață. Cele pe care le dăruți trupului, cel chemat să moară, nu le refuzați sufletului vostru, cel chemat să trăiască veșnic. Să presupunem că un foc a cuprins, pe neașteptate o casă; nu importă care vecin de-al aceluia proprietar sesizează focul și face tot ce poate ca să-l stingă; acela socotește un câștig că poate opri întinderea acestuia asupra celor ale sale. Vedeți cum focul tribulațiilor desființează lumea, și că sfârșitul, care i se apropie, o va arde precum într-un rug tot ceea ce acum îi este frumusețe. Socotiți fraților că este un câștig considerabil faptul că reușiți smulgerea a câte ceva dintru ale voastre, dacă voi veți putea căra ceva cu voi în cele ce vor fi, dacă cele ce le-ați putea pierde cu totul le veți păzi, le veți consacra pentru plata voastră eternă dăruindu-le. Când pierdem toate cele pământești le conservăm, dar o facem numai dăruindu-le cu generozitate.

Grabnic, timpul se scurtează. Prin urmare, dacă vreo conjunctură inoportună ne contrecează, vede Judecătorul nostru, să o înfruntăm prin fapte bune, cu ajutorul Domnului nostru.

Din viața bisericească a
Arhiepiscopiei Sibiului.
Alegerea și hirotonirea
noului episcop-vicar,
Preasfinția Sa Andrei Făgărășanul

Hotărârea sinodală privind alegerea noului episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

Înaltpreasfinției Sale

Înaltpreasfințitului LAURENȚIU

Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului.

ÎNALTPREASFINȚIA VOASTRĂ,

Cu frățească dragoste Vă aducem la cunoștință că Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința din 9 iulie 2008, a luat în examinare adresa nr.1552/32008 a Arhiepiscopiei Sibiului cu propunerea Înaltpreasfinției Voastre făcută în consultare cu Sinodul Mitropolitan al Mitropoliei Ardealului pentru alegerea Preacuviosului Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan) în postul vacant de Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului.

Având în vedere că în sprijinul propunerii Înaltpreasfinției Voastre de alegere a unui nou episcop-vicar la Arhiepiscopia Sibiului, s-au reținut următoarele argumente: *Existența la Arhiepiscopia Sibiului a postului de episcop-vicar rămas vacant prin alegerea și întronizarea Preasfințitului Visarion ca Episcop al Tulcii; Necesitatea continuării misiunii episcopului-vicar pentru menținerea unei acțiuni pastorale coerente și a unei slujiri arhieresti imperios necesare și mult solicitată în întreg teritoriul eparhiei, care are în jurisdicție județele Sibiu și Brașov, întinse pe o mare suprafață și cu o populație totală de 1.019.752 de locuitori, dintre care populația creștin ortodoxă reprezintă 880.258 de locuitori; Sprijinirea Chiriarhului locului în activitatea administrativă, pastorală, misionară în cuprinsul Arhiepiscopiei Sibiului în care funcționează 10 protopopiate, 482 parohii și 19 filii, cu 578 locașuri de cult la care slujesc 518 de preoți și diaconi și activează 734 angajați ca personal neclerical; 12 mănăstiri și 17 schituri în care viețuiesc 160 de călugări și călugărițe, 27 locașuri de cult cu preoții aferenți în instituții bugetare (armată, penitenciare, spitale și azile), o Facultate de Teologie Ortodoxă la Sibiu și un Seminar Teologic Liceal, numeroase așezăminte cu activitate în domeniul asistenței sociale, religioase și culturale; Continuarea și sporirea acțiunii misionare și pastorale a Bisericii noastre pentru păstrarea și promovarea credinței strămoșești*

Hotărârea sinodală privind alegerea noului episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

ortodoxe în zona centrală a țării cu un profund specific multicultural și multiconfesional.

Ținând seamă că propunerea Înaltpreasfinției Voastre pentru alegerea Preacuviosului Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan) în postul vacant de Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului a fost făcută cu avizul Sinodului Mitropolitan al Mitropoliei Ardealului, respectându-se prevederile **art.113 alin. d) din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române***.

Constatând, de asemenea, că în propunerea înaintată Sfântului Sinod, Înaltpreasfinția Voastră a evidențiat activitatea administrativă, gospodărească, pregătirea intelectuală și viața duhovnicească a Preacuviosului Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan), pe care le-a cercetat în amănunt și asupra cărora a referit Sfântului Sinod.

Luând act că în urma cercetării canonice săvârșită în conformitate cu prevederile **art. 131 alin. (4) din Statut**, Comisia Canonică, juridică și pentru disciplină a constatat că Preacuviosul Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan) întrunește condițiile canonice, de studii și vârstă prevăzute de **art. 130 alin. (1)** pentru a fi eligibil și, ca urmare, în temeiul prevederilor **art. 131 alin. (3) din Statut** a supus Sfântului Sinod propunerea de a se proceda la alegere prin vot secret, cu precizarea că, în conformitate cu prevederile **art. 104 din Statut**, potrivit cărora episcopii-vicari și arhieriei-vicari „*poartă, cu aprobarea Sfântului Sinod, titluri legate de eparhiile respective ori, după caz, titluri speciale, hotărâte de Sfântul Sinod*”, este necesar ca, în cazul alegerii, Sfântul Sinod să aprobe titlul episcopului-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului.

Ca urmare a discuțiilor care au avut loc în plenul Sfântului Sinod pe marginea propunerilor Comisiei canonice, juridice și pentru disciplină, în cadrul cărora mai mulți părinți sinodali au susținut și recomandat călduros propunerea Înaltpreasfinției Voastre pentru alegerea Preacuviosului Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan) în postul vacant de Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului.

Apreciindu-se, în cadrul discuțiilor, că este necesar ca prevederile statutare privind recomandarea candidaților pentru posturile de episcop-vicar și arhieriu-vicar de către Chiriarh și Sinodul mitropolitan trebuie să fie completate cu prevederi privind necesitatea mărturiei în plenul Sfântului Sinod a a 2-3 ierarhi despre candidații propuși spre a fi ridicați la treapta arhieriei.

Pe temeiul prevederilor **art.14 lit. m), art.103-104, art.130 alin. (1) și (6)**, precum și ale **art. 131 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea***

Hotărârea sinodală privind alegerea noului episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

Bisericii Ortodoxe Române, și în urma votului secret care a avut loc, Sfântul Sinod a hotărât:

- la act de propunerea Înaltpreasfințitului Mitropolit Laurențiu al Ardealului, Arhiepiscopul Sibiului, făcută cu avizul Sinodului Mitropolitan al Mitropoliei Ardealului, pentru alegerea Preacuviosului Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan), exarhul mănăstirilor din Episcopia Covasnei și Harghitei, în postul vacant de Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului.

- În urma rezultatului cercetării canonice și a avizului exprimat de Comisia canonică, juridică și pentru disciplină, precum și a rezultatului votării din Sfântul Sinod, aprobă alegerea **Preacuviosului Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan)**, exarhul mănăstirilor din Episcopia Covasnei și Harghitei, în postul vacant de Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului.

- Aprobă ridicarea la treapta arhieriei a **Preacuviosului Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan)**, urmând a purta, ca Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, titlul **FĂGĂRĂȘANUL**, Înaltpreasfințitul Mitropolit Laurențiu al Ardealului fiind rugat să stabilească locul și data hirotoniei întru arhieriu, pe care să le comunice și Patriarhiei Române.

- Se va comunica autorităților de stat în drept alegerea Preacuviosului Arhimandrit ANDREI (Nicolae Moldovan) în postul de Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, solicitându-se Ministerului Culturii și Cultelor – Secretariatul de Stat pentru Culte, bugetarea noului post în statul de funcții al Arhiepiscopiei Sibiului.

- În conformitate cu prevederile art. 104 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române și cu hotărârea nr.1.681/1969 a Sfântului Sinod, adresează Înaltpreasfințitului Mitropolit Laurențiu al Ardealului, rugămintea de a emite Decizia de atribuții a noului ales ca Episcop-vicar la Arhiepiscopia Sibiului, pe care o va înainta Sfântului Sinod spre aprobare.

- la act de necesitatea completării Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române și a regulamentelor de aplicare ale acestuia referitoare la recomandarea candidaților pentru posturile de episcop-vicar și arhieriu-vicar de către Chiriarh și Sinodul mitropolitan, cu prevederi privind necesitatea mărturie în plenul Sfântului Sinod a 2-3 ierarhi despre candidații propuși spre a fi ridicați la treapta arhieriei.

Hotărârea sinodală privind alegerea noului episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

Aducându-Vă la cunoștință această hotărâre a Sfântului Sinod, Vă rugăm să binevoiți a lua măsurile necesare pentru aducerea la îndeplinire, cu precizarea că am comunicat numele noului ales autorităților în drept, inclusiv solicitarea de bugetare a postului cu data de 01 august 2008.

Cu frățească întru Hristos îmbrățișare,

PREȘEDINTELE SFÂNTULUI SINOD

† DANIEL

**ARHIEPISCOPUL BUCUREȘTILOR,
MITROPOLITUL MUNTENIEI ȘI DOBROGEI, LOCTIITOR AL
TRONULUI CEZAREEI CAPADOCIEI ȘI
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE**

**SECRETARUL
SFÂNTULUI SINOD**

**† VINCENTIU
PLOIEȘTEANUL
EPISCOP-VICAR
PATRIARHAL**

Vrednic este!

Alegerea și hirotonirea Prea Cuviosului Părinte Arhimandrit Andrei Moldovan, ca episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

Pr. Prof. Dr. Dumitru ABRUDAN

Postul de episcop vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, vacantat prin alegerea Prea Sfințitului dr. Visarion Rășinăreanu ca episcop titular al Tulcii, a fost completat, prin alegerea de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, la propunerea Înalt Prea Sfințitului dr. Laurențiu Streza, arhiepiscopul Sibiului și mitropolitul Ardealului, a Prea Cuviosului Arhimandrit Andrei Nicolae Moldovan, starețul mănăstirii Făgețel (jud. Harghita) și exarh al mănăstirilor din Episcopia Covasnei și Harghitei. Acest eveniment a avut loc în ședința sinodală din data de 9 iulie 2008.

Hirotonirea întru arhieru a noului ales episcop vicar a fost săvârșită în 15 august-ziua praznicului Adormirii Maicii Domnului, la Mănăstirea „Brâncoveanu” de la Sâmbăta de Sus.

În conformitate cu prevederile tipiconale, în preziua la orele 17⁰⁰ s-a oficiat vecernia, în biserica nouă a mănăstirii. Au participat Înalt Prea Sfințitul dr. Laurențiu Streza, arhiepiscopul Sibiului și mitropolitul Ardealului, Înalt Prea Sfințitul dr. Irineu Popa, noul arhiepiscop al Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Înalt Prea Sfințitul dr. Serafim Joantă, întâistătătorul Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Germania și Europa Centrală, Înalt Prea Sfințitul dr. Andrei Andreicuț, arhiepiscop al Arhiepiscopiei Alba Iuliei, Prea Sfințitul Ioan Selejan, episcop al Covasnei și Harghitei, Prea Sfințitul dr. Macarie Drăgoi, noul episcop al Episcopiei Ortodoxe Române a Europei de Nord cu sediul la Stockholm și Prea Sfințitul Paisie Lugojanul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei.

După otpust, a avut loc Ipopsifierea, adică anunțarea și chemarea candidatului la treapta arhieriei, iar în continuare, la altarul din pădurea din imediata vecinătate a incintei mănăstirii, s-a cântat Prohodul Adormirii Maicii

Domnului. A urmat apoi slujba utreniei, în finalul căreia a avut loc Mărturisirea de credință a celui chemat spre a primi harul hirotesiei într-un arhiereu.

Ierarhii prezenți i-au adresat candidatului întrebări în legătură cu unele aspecte ale credinței, fiind vizate mai ales probleme dogmatice dezbătute în sinoadele ecumenice, ca urmare a unor răstălmăciri din partea ereticilor. Explicația supunerii candidatului la un astfel de dialog-interogatoriu (am folosit acești doi termeni într-un câștig și desfășoară, public, acest moment premergător hirotoniei) trebuie căutată în convingerea că mântuirea se dobândește și prin cunoașterea și mărturisirea adevărului Evangheliei, așa cum a fost formulat acesta în Sinoadele ecumenice și cum s-a păstrat și s-a transmis de către magisteriul Bisericii, pe parcursul secolelor. Cum episcopul este răspunzător nu numai de propria sa mântuire ci și de a tuturor celor ce i s-au încredințat spre păstorie, este de la sine înțeles că el trebuie să fie pe deplin temeluit în ortodoxia credinței. Iar lucrul acesta trebuie să fie confirmat prin gura a doi sau trei martori. În cazul la care ne referim au fost acolo, aproape de miezul nopții, trei mitropoliți, un arhiepiscop și trei episcopi, deci șapte membri ai Sfântului Sinod, apoi ceata numeroasă a preoților și diaconilor precum și marea masă a închinătorilor, venită spre a se închina și a aduce cinstire Maicii Domnului. Toți aceștia au ascultat cuvântul clar marcat de emoție sfântă, pe care l-a rostit cel ce se aducea înaintea cetei arhieriei spre a fi el însuși rânduit în această ceată.

În ziua praznicului, din data de 15 august, la ora 8³⁰ s-a oficiat slujba sfințirii apei, la fântâna din incinta mănăstirii, iar începând cu ora 9⁰⁰ s-a slujit Sfânta Liturghie, la altarul din pădure.

Au luat parte la slujbă și reprezentanți ai autorităților de Stat centrale și locale, în persoana Domnilor: Adrian Iorgulescu, ministrul Culturii și Cultelor, Bogdan Tătaru Cazaban, consilier la Președinția României, Vadim Tudor, senator, Nicolae Neagu, senator, Ilie Mitea, prefectul județului Sibiu, Aristotel Căncescu, președintele Consiliului Județean Brașov, Sorin Mânduc, primarul municipiului Făgăraș, Marian Crăciun, subprefectul Județului Sibiu, Gheorghe Dicu, vice-președinte al Consiliului Județean Sibiu, Vasile Andreăș, primarul comunei Sâmbăta de Sus, județul Brașov. Au slujit în sobor, împreună cu ierarhii, 97 de preoți și 12 diaconi.

Numărul credincioșilor s-a dublat față de ziua anterioară.

La „Sfinte Dumnezeule”, Prea Sfințitul Paisie Lugojanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, a dat citire mesajului adresat de către Preafericitul Părinte Patriarh Daniel al Bisericii Ortodoxe Române, celui ce urma să primească harul hirotoniei, în treapta de arhiereu, după care Înalt Prea

Sfințitul dr. Laurențiu Streza, și ceilalți ierarhi împreună slujitori au săvârșit hirotonia întru arhieru a celui care din acel moment a fost vestit celor de față ca Andrei Făgărășanu, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului. Ierarhii slujitori i-au înmănat pe rând noului hirotonit însemnele treptei arhieresti: mantia, crucea, engolpionul. Prea Sfinția Sa se înscria astfel ca al nouălea episcop vicar al acestei eparhii dintre câți au fost rânduiți în această slujire, din 1889 până azi. Spre a le cinsti memoria antecesorilor mutați în veșnicie și a-i omagia pe cei ce-și continuă lucrarea arhierască, le pomenim aici, la toți, numele: Ilarion Pușcariu (1881-1922), Vasile Stan Rășinăreanu (1928-1938), Teodor Scorobeș Rășinăreanu (1945-1967), Visarion Aștileanu Rășinăreanu (1969-1973), Emilian Birdaș Rășinăreanu (1973-1975), Lucian Florea Făgărășanul (1980-1985), Serafim Joantă Făgărășanu (1990-1993) și Visarion Bălțat Rășinăreanu (1997-2008).

După hirotonie, noului episcop-vicar i s-a acordat protia în slujirea Sfintei Liturghii.

La priceasnă, Preacuviosul Arhimandrit Teofil Părăian, a primit binecuvântare de la Înalt Prea Sfințitul dr. Laurențiu Streza, spre a rosti cuvântul de învățătură, despre semnificația praznicului Adormirii Maicii Domnului.

După otpust, a urmat șirul cuvântărilor în legătură cu evenimentul ce tocmai s-a petrecut.

Înalt Prea Sfințitul dr. Laurențiu Streza, arhiepiscopul Sibiului și mitropolitul Ardealului a rostit cuvânt de întâmpinare pentru noul episcop vicar și de mulțumire Prea Fericitului Părinte Patriarh Daniel și Sfântului Sinod pentru acordul ca propunerea Înalt Prea Sfinției Sale să devină realitate. A mulțumit Prea Sfințitului Ioan al Covasnei și Harghitei pentru gestul frășesc de a fi îngăduit ca un vrednic slujitor al altarului din eparhia Prea Sfinției Sale să răspundă chemării de a sluji în calitate de prim sfetnic și ajutor al Înalt Prea Sfinției Sale, la Sibiu. A mulțumit și celorlalți ierarhi prezenți la desfășurarea acestui eveniment.

Cuvânt de mulțumire a adresat Înalt Prea Sfinția Sa și Președinției României, Guvernului, Parlamentului și autorităților locale care si-au delegat reprezentanți la acea ocazie importantă din viața Arhiepiscopiei Sibiului.

Domnul Bogdan Tătaru Cazaban a dat citire mesajului Domnului Traian Băsescu, președintele României.

În continuare a luat cuvântul Dl. Adrian Iorgulescu, ministrul Culturii și Cultelor, care și-a exprimat încrederea că tinerețea și competența noului ierarh vor fi de bun augur pentru Biserică și țara în care trăim.

Tuturor li s-a adresat Prea Sfințitul Andrei Făgărășanu, noul hirotonit episcop vicar al Arhiepiscopiei Sibiului.

Preacuviosul Părinte Ilarion Urs, starețul Mănăstirii „Brâncoveanu”, de la Sâmbăta de Sus a mulțumit înalților ierarhi, oficialităților și credincioșilor care au cinstit și în acest an așezământul brâncovenesc, cu prilejul hramului dar și al evenimentului ce tocmai s-a înscris în istoria Mitropoliei Ardealului. A oferit apoi, în semn de cinstire, înalților ierarhi și oaspeților câte o icoană lucrată în atelierul de pictură al mănăstirii.

Ierarhii, preoții, reprezentanții autorității statului și mulți credincioși au pornit apoi spre locul unde își doarme somnul de veci vrednicul de pomenire mitropolit Antonie. S-a rostit acolo o ectenie și s-a citit rugăciunea de dezlegare.

P.S. Paisie Lugojanul, episcopul-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, cu o parte dintre preoții care au slujit la sfântul altar, au oficiat Taina Maslului pentru credincioșii prezenți, pentru ctitori și pentru toți cei înscriși în pomelnice.

La trapeza mănăstirii s-a oferit o agapă frățască.

A vorbit cu această ocazie Prea Sfințitul Ioan al Covasnei și Harghitei, prezentând aspecte din lucrarea pastoral misionară, ce se săvârșește într-o parte de țară cu un specific aparte din punct de vedere etnic și confesional, cum este ținutul Covasnei și Harghitei. Prea Sfinția Sa a arătat că noul episcop vicar vine spre noua sa slujire, la Sibiu, cu o experiență în planul misiunii și al pastorației, care va fi cu siguranță benefică.

Martoră a atâtor evenimente din viața Bisericii transilvănene, Mănăstirea „Brâncoveanu” a mai adăugat încă o pagină în istoria ei bicentenară.

Mitropolitul Andrei Șaguna, de la a cărui naștere comemorăm două secole, a fost și el cinstit prin faptul că noul episcop-vicar poartă acest slăvit nume.

Recenzii

Arhim. Vasilios Gondikakis, *Frumusețe și isihie în viața aghioritică*, Editura Epifania, Alba Iulia, 2008

Părintele profesor Ioan Ică sen. a tradus în limba română o doua carte a arhimandritului Vasilios Gondikakis, *Frumusețe și isihie în viețuirea aghioritică*, după cea apărută cu peste un deceniu în urmă, *Intrarea în Împărăție. Inițierea în taina liturgică a vieții Ortodoxiei*, Editura Deisis, Sibiu, 1996. Acest fapt nu poate fi trecut cu vederea, căci autorul lucrărilor este unul dintre reprezentanții de seamă ai generației '60, responsabilă de înnoirea vieții monahale de la Muntele Athos: născut în 1936, el face studii teologice la Atena și la Lyon; în iarna lui 1966, împreună cu alți doi tineri foști membrii ai asociației religioase laice „Zoi” și apropiați, ai lui Dimitris Koutroubis, Grigorios Hatziemmanuel și Panayotis Nellas, face o vizită în Sfântul Munte; după circa patru ani de ședere la schitul Iviron, arhim. Vasilios este ales egumen al mănăstirii Stavronikita, unde are loc o impresionantă renaștere a vieții duhovnicești - creșterea spectaculoasă a numărului de monahi, un intens pelerinaj, mai ales din partea tinerilor, editarea de cărți teologice, texte patristice și liturgice, înflorirea iconografiei bisericești și a muzicii bizantine etc. După cum scria Chr. Yannaras, „experimentul” mănăstirii Stavronikita și-a găsit imitatori și în alte așezăminte athonite (amintim doar mănăstirile Simonos Petras și Grigoriou, având ca egumeni pe arhimandriții Emilianos Vaphidis și Gheorghios Kapsanis), autoritatea arhimandritului Vasilios crescând și mai mult după alegerea sa ca egumen al Ivironului, în 1990, funcție din care s-a retras în anul 2005.

Publicată în ediția grecească în anul 1999, cartea arhimandritului Vasilios Gondikakis reprezintă o colecție de trei studii și două conferințe ce au fost ținute în Grecia și Franța și au fost publicate apoi în diferite reviste grecești. Prima între acestea, „Biruirea morții în viața monahală” (pp. 19-39) relevă adevărata esență a monahului și rolul acestuia în lumea contemporană. Pentru Părintele Vasilios monahul ortodox nu este un simplu „mistic”, posesor al unei anumite diete sau tehnici miraculoase, ci „părtaș al Învierii lui Hristos”, dovada că moartea poate și trebuie să fie înfrântă în și cu Hristos. Dar un monah devine „o icoană a lui Hristos înviat” doar prin exercițiul smereniei, „taina crucii” care duce la înviere (la laudele aduse de un ucenic că mintea sa se găsește continuu în Dumnezeu, un bătrân monah i-a răspuns că „nu e mare lucru să se găsească mintea ta în Dumnezeu”, ci să te consideri „tu însuși sub orice creatură”, p. 21). Mediul în care trăiește monahul este mănăstirea ca „arhitectonică cântată” – pravila, studiul, rugăciunea constituie poli de viețuire în acest spațiu liturgic, spațiu plăsmuit să servească Dumnezeui Liturghii. Și mai important, fiecare monah ce slujește celor două virtuți, tainei pocăinței și

Recenzii

iubirii, se înscrie într-un lung șir de părinți „mișcați de Duhul Sfânt”, în comunitatea care, „cu un glas atotarmonios de simplitate”, cântă „un imn în jurul tronului Mielului” (p. 24). Viața acestor monahi, de multe ori anonimi, constituie dovada elocventă că monahismul este filantropic, „măsoară toate cu norma iubirii”, a mântuirii universale. Figura unui astfel de călugăr este evocată, în cuvinte pline de sensibilitate și de Părintele Vasilios (vezi pp. 31 ș.u.) drept „liră a Duhului”, modul cel mai potrivit de a înțelege distincția palamită între ființa și energiile divine necreate ale lui Dumnezeu. În cei ca el este simțită „parusia vechilor sfinți”, este deschisă dimensiunea eshatologică în această lume și stă speranța pentru viața noastră prezentă și viitoare, ca unii care trăiesc și se roagă pentru noi în „Sionul Ortodoxiei” (Sfântul Munte).

Al doilea studiu tratează tema paradoxală a vieții monahale ca „nuntă adevărată”: deși elementele definitorii monahismului sunt singurătatea, isihia, autorul demonstrează că monahul (de la *monos* = singur) trăiește viața de feciorie ca o nuntă (în caz contrar ar fi o stare nenaturală). În fapt, monahismul este un „emițător de optimism” ce provine chiar de la „imbrățișarea nupțială” care însoțește neîncetat monahul. Conform sentinței evagrien „monahul este separat de toți și este unit cu toți”, „nunta” este definită drept starea de comuniune adevărată cu Dumnezeu. Doar această comuniune dă sens și continuitate atât căsătoriei trupești, cât și celei duhovnicești, ambele arătând relația sfântă a lui Hristos, Capul, cu Trupul Său, Biserica. De aici și frumusețea monahismului curat și a căsătoriei curate, o frumusețe ca dar divin, mai presus de simpla dimensiune estetică; este frumusețea ce se revarsă neîntrerupt, ca energie necreată, ca „har firesc”, din ființa dumnezeiască. Acesta este paradoxul monahal, situat deopotrivă între *kenosis* și *theosis*: „O mănăstire, ca și într-o grădină, este un cîmțir de semințe moarte din care înflorește o nouă viață. Întreagă atmosfera rânduiei și privegherii monahale, în psalmi și conținutul imnelor, este o plângere de jale și strigăt de victorie.” (p. 59).

Convingerea Părintelui Vasilios este aceea că modelul monahului îndumnezeit se întruchipează exemplar în Avva Isaac Sirul. El este exemplul iubirii atotcuprinzătoare, al nepătimirii, liniștii (isihiei), delicateții și discernământului. „Avva Isaac e marea binecuvântare, oceanul fără fund și fără sfârșit, care călăuzește spre tărâmurile îndepărtate. Marea deschisă care îți dăruiește aerul cu totul curat, care însușește cele dinăuntru ale tale, marea iubirii care suflă necurmat vântul milostivirii și te duce fără efort în ostrovul care este acolo unde sunt Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.” (p. 63) Asemeni altor Părinți duhovnicești, Isaac Sirul desfășoară o lucrare chirurgicală, „taie cangrena” păcatului; în chip antinomic, el „îți rezolvă existența, te sâcăie, te înțeptește; te robește, te eliberează.” „Îți desființează moartea. Te frânge bucăți. Te ține de mână”,

făcându-te însă astfel liber cu adevărat. „Te provoacă și te liniștește ca nimeni altul. Îți luminează întunericul. Lumina lui trece dincolo de întrebările tale”, pentru ca treptat tensiunea să sfârșească în netensiune, neașteptatul să devină regulat, obișnuit. Iar starea ta finală este „un vârtej de lumină într-o viață veșnică de repaus” (formulare metaforică ce redă sensul termenului teologic „tehnic” de epectază). (vezi pp. 61-65).

„Contribuția esențială a tipicelor în viața monahală (pp. 67-75) are ca subiect delimitarea rolului pe care îl are tipicul în viața monahală. Mai presus de o simplă reglementare sau îngrădire legislativă, acesta este o matrice vie, o lege a vieții personală și comunitare care ajută la îndeplinirea misiunii monahului – a ajunge la o întreagă simțire cu tot din jurul său, a se face „preot al creației”. Tipicul este așadar „darul Harului”, nu rezultatul unei acțiuni exclusiv umane. Dacă Biserica înconjoară cu dragoste maternă fiecare creatură, „tipicele au misiunea să țină împreună și să organizeze vitalitatea și abundența dinamismului pe care-l conține creația lui Dumnezeu.” (p. 69) Realitatea la care trimit tipicele este deci aceea a ordinii și relației armonioase a membrilor unor familii iubitoare, a organizării unitare a vieții unui organism viu. În nici un caz nu pot fi echivalente cu îngrădirea care nivelează totul (într-un fel este organizată viața unei comunități cu 100 de monahi, în alt fel una cu 50, 20 sau 10; într-un fel este programul și rânduiala unei frății monahale dintr-o chilie cu 5, 3 sau 2 monahi, în alt fel e programul de studiu, canonul, programul de metanii, de lucru de mână sau frecvența participării la slujbe a pustnicilor). Esențială este „tăierea voinței” proprii, a egoismului, prin punerea sub ascultarea unui „bătrân”, a unui duhovnic experimentat, „căruia își deschide inima lui, îi spune gândurile lui și prin care e îndrumat să-și urmeze programul lui personal special de rugăciune, de studiu, de lucru, care îl ajută să înainteze în isihie, doxologie și în paradisul libertății în Hristos și a frățietății cu toți” (p. 73).

Studiul următor, care dă și titlul cărții, poate fi catalogat ca un imn de bucurie și iubire adus Sfântului Munte Athos de unul dintre fii săi. Iarăși, ceea ce iese în evidență este ideea că frumusețea monahului – „monahul e filocalic”, iubitor și făruitor de frumusețe – are un substrat ontologic, nu estetic. Monahul își modelează ființa lui, iar frumusețea care izvorăște din această viață este darul mântuirii. Mântuitorul ne-a vindecat „cancerul urășeniei noastre”, iar „frumusețea a răsărit din mormânt”. De aceea „mântuirea noastră se înțelege și se trăiește în Biserica Ortodoxă ca o eliberare de murdăria și urășenia și ca un amestec și o unire cu frumusețea dumnezeiască și veșnică” (p. 82). Exemplul Părintelui Isihie arată tuturor că din încercări și răbdarea acestora se ivește frumusețea dumnezeiască. Un monah autentic îmbătrânește, dar întinerește lăuntric; devine un bătrân liniștit (isihast), un bătrân frumos (kalogheros). Iar

Recenzii

clipa morții sale rostește marele adevăr existențial - există o frumusețe care desființează moartea.

Ultima secțiune a cărții este dedicată unor „Amintiri din Schitul Ivirilor” (pp. 87 ș.u.). Sunt consemnate diverse întâlniri avute de arhim. Vasilios cu bătrâni îmbunătățiți duhovnicești de aici, chiar înainte de stabilirea sa la Athos, începând din anul 1961, cum ar fi bătrânii Eumenie, Gavriil, Mitrofan sau Andrei; sunt descrise condițiile în care și-au dus aceștia existența, caracterizate de simplitate și armonie (aproape toate cele necesare gospodăririi și traiului comun erau făcute de mână: coliba, vasele, cultivarea grădinii, extragerea untdelemnului etc.); sunt redată modul de învățare a cântării psaltice, ritmul slujbelor liturgice, citirile din cărțile sfinte și psalmodierea lor (unele învățate pe de rost, căci majoritatea monahilor erau oameni simpli, care nu știau să citească, preocupați însă mai mult nu de litera moartă ci de duhul dătător de viață veșnică; de ex. Gheron Mitrofan zicea „și eu caligrafiez pământul cu săpăliga mea”, iar Părintele Vasilios subliniază că „nimeni nu vroia să facă impresie, nici să învețe pe altul”). În prezența acestor Părinți înduhovniciți simțeau însă prezența realităților viitoare, anticipai comuniunea Împărăției cerurilor: „De aceea, când ascultai Liturgiile lor, participai la taina vieții viitoare, te hrăneai ca pământul însetat de ploaia ce cade de bunăvoie. Și când liturghiseau cu psalmodia lor, înțelegeai că ești inconjurat cu adevărat de duhurile slujitoare trimise spre slujire (Evr. 1, 14). Te simțeau navigând pe marea deschisă în care se găsește vânt prielnic și care conduce direct la destinația lui.” Mulțumirea autorului față de pronia divină este nemărginită: „A fost un dar al Duhului să coliturghisesc și să trăiesc împreună cu ei în Schit.” (p. 94) Chiar dacă unele din condițiile exterioare s-au schimbat între timp, linia tradiției bătrânilor bogați spiritual rămâne neschimbată aici până în zilele noastre. Dovada? Gheron Pahomie al sinodiei lui papa Nil, cu zâmbetul său luminos de copil, inocent și pur. Când a văzut că ceilalți călugări se tem de șerpi, i-a prins pe aceștia cu mâna lui, tremurând de Parkinson. A făcut în acest fel din Schit un paradis, împlinind profeția de la Isaia 11, 8-9 și dovedindu-se o binecuvântare pentru toți și un prieten al șerpilor. (pp. 96-97)

Referindu-se la stilul arhimandritului Vasilios, episcopul Kallistos Ware scria că acesta este flexibil, adesea poetic, dar în același timp extrem de aluziv, pe alocuri criptic, enigmatic; el nu spune nici prea puțin, nici prea mult. Mesa-jul teologic pe care Părintele ni-l transmite depășește însă cu siguranță cunoașterea exterioară, rațională, și ne revelează experiența duhovnicească a realităților dumnezeiești necreate. Relevanța și valoare sa este cu atât mai mare cu cât acceptăm ca adevărat ceea ce spunea distinsul traducător al cărții în Cuvântul Înainte, că Sfântul Munte Athos „rămâne de peste o mie de ani un

punct de referință obligatoriu pentru monahismul ortodox, dar și pentru teologia și spiritualitatea ortodoxă în general.” (p. 16) Iar Părintele Arhimandrit Vasilios Gondikakis a fost recunoscut pe deplin ca fiind „vocea cea mai reprezentativă în exterior a înnoirii monahismului athonit din ultimele decenii.” (Christos Yannaras).

Dr. Toroczkai Iulian Ciprian

Nicolae Feier, *Sfinți români: Atanasie Todoran, Vasile din Telciu Grigore din Zagra, Vasile din Mocod*, Editura Karuna, Bistrița, 2008, 115p.

Semnalăm apariția unei lucrări, spunem noi aparte, dedicată sfinților români Atanasie Todoran și a celor martirizați împreună cu el, anume Vasile Dumitru a Popii din Mocod, Manu Grigorie din Zagra și Vasile Oichi din Telciu. De fapt, chiar și intenția autorului a fost aceea de a arăta generațiilor actuale prin câte jertfe a trecut neamul nostru pentru a-și păstra ființa națională și credința românească (p. 6). Tocmai de aceea trebuie lăudată această inițiativă a autorului de a transmite mai departe testamentul lui Atanasie Todoran, exprimat la locul martirajului său, din 12 noiembrie 1763, în locul numit „La Mocirlă”, localitatea Salva, județul Bistrița Năsăud. Acest testament deși extrem de ferm și de remarcabilă non-violență creștină, poate deveni un model pentru fiecare dintre noi, cei de astăzi: „în pământ de m-or băga / nu mă las de legea mea / asta-i legea lui Hristos / sloboziți puștile jos”.

Primul capitol, *Cunună de sfinți* (p. 13-57), constituie o invitație pentru cititor la o privire retrospectivă în cel mai trist și frământat timp al credinței ortodoxe din Transilvania, secolul al XVIII-lea (p. 13). Autorul insistă, în expozeul său, asupra prigoanei calvine din secolele XVI și XVII, care a făcut numeroase victime mai ales între mitropoliții români, dar și pe sprijinul acordat transilvănenilor de frații lor de peste munți. Nu au fost uitate nici alte aspecte: încercarea calvinilor, și mai apoi a catolicilor de „înghițire a valahilor în marea ungurească”, motivația unirii religioase și rezultatele ei, opoziția românilor transilvăneni și ortodocși la orice încercare de schimbare a legii strămoșești.

Încercarea de păstrare a credinței înaintașilor a determinat, ca și în această parte a țării, să fie cunoscute numele unor mucenici ai credinței. Astfel, Atanasie Todoran a fost frânt cu roate, ceilalți fiind spânzurați pentru că au îndrăznit să se opună celor ce le-au profanat și distrus bisericile (p. 18). Și poa-

te acest aspect teologic al martirajului, coroborat cu cel social, trebuie avut în vedere când vorbim despre soarta mucenicilor născuți. De pildă, un document din 5 septembrie 1887, semnat de Nestor Șimon, consemna: „am aflat cauza pentru care s-a opus Todoran Tănase contra militarizării. Adică nu s-a opus militarizării ci s-a opus încercărilor de a se uni cu Biserica Romei”. Așadar, pentru bătrânul Atanasie și a celor împreună cu el mult mai umilitor era pierderea identității religioase, decât unele aspecte de ordin administrativ și social.

În subcapitolul „Episcopul unit Petru Pavel Aron, generalul Buckov și grănicerizarea, față în față cu opoziția grănicerilor bistrițeni”, sunt evidențiate date despre demolarea mănăstirii de la Bichigiu, cererea autorităților de trecere a bistrițenilor la credința greco-catolică, fenomenul de grănicerizare. A urmat, după cum era de așteptat, reacția firească a mărturisitorilor credinței strămoșești, mai ales prin ostilitatea manifestată față de ierarhia unită în localitățile Zagra, Nețeni, Archiud, Milaș, Urmeniș (p. 26). În Bichigiu, sătenii îndemnați de bătrânul Todoran, nu au permis ierarhului unit să intre nici măcar în biserică, fapt pentru care ulterior, cu ajutorul gărzii militare s-a reușit acest lucru. Însă, atitudinea de apărare a credinței înaintașilor le va aduce transilvănenilor ortodocși o serie de măsuri punitive.

„Bichigiul și mănăstirea sa voievodală”, constituie un alt subcapitol interesant mai ales din perspectiva monasteriologiei ortodoxe românești. De pildă, un document din secolul al XVI-lea, în varianta latină și română, datat în 1533, amintește despre tratativele, care au durat zece ani, cu privire la reconstruirea mănăstirii Bichigiu. Aceasta cu atât mai mult cu cât așezarea mănăstirească existase și înainte, undeva între văile Hordoului și Telciului (p. 31), fapt pentru care se și dorea o refacere a ei. Au existat, de asemenea, și alte mănăstiri în ținutul Bistriței Năsăudului, pustiite și ele în secolul al XVIII-lea. Așa au fost cele de la: Rebra (datată în secolul al XV-lea), Zagra (edificată în vremea lui Petru Rareș), Rebra Mare (existentă la 1733), Feldru (rămasă fără viețuitori la 1762), unde se pare că monahii aveau și preocupări cărturărești prin copierea de manuscrise la Monor, Șopteriu, Sântioana, Mintiul Bistriței și Sângiorzul Românesc.

„Revolta de la Salva condusă de bătrânul căpitan de oaste Atanasie Todoran”, reprezintă apogeul mișcării de apărare a credinței strămoșești. Prin indemnul „vrem vlădică de legea noastră ... alungați afară păgânii din hotarele noastre”, bătrânul Atanasie Todoran (Tănase Todoran) îi îndemna pe consătenii săi la apărarea credinței înaintașilor. Schițarea unui scurt medalion al acestui martir al credinței, permite autorului o introspecție în viața bisericească și națională a acelor timpuri. Astfel, Atanasie Todoran a slujit, printre

Recenzii

altele domnului moldovean Mihail Racoviță, având demnitatea de căpitan, păstrată timp de 13 ani, părăsind armata abia la vârsta de 74 de ani și jumătate (p. 56). A fost chiar impropriat în ținutul Neamțului. Dar vestea catolicizării și a grănicierizării l-au adus acasă. La 10 mai 1763, când 3000 de recruți au fost convocați să depună jurământul militar și să fie sfințit steagul Regimentului II de graniță din Năsăud, Atanasie Todoran și-a făcut cunoscută public opinia sa și i s-a auzit îndemnul. Ca urmare a acestei atitudini, la 12 noiembrie 1736 s-a făcut publică sentința, Atanasie a fost frânt cu roata, ceilalți spânzurați, iar altor 15 condamnați la moarte le-a fost comutată pedeapsa prin aplicarea de bătri cu vergile (p. 53).

Capitolul II, *Tentative de catolicizare a ortodocșilor transilvăneni* (p. 58-107), urmărește o retrospectivă a tuturor acestor încercări, concretizate, în spațiul românesc la 1700, dar începute cu mult înainte. Astfel, pentru răspândirea catolicismului între ortodocși au fost create instituții speciale, s-au folosit mijloace diplomatice și politice. În spațiul ardelean, după 26 ianuarie 1689, începea din nou martirajul Ortodoxiei prin ofensiva catolicismului. Autorul face apoi trimitere la lucrările de bază ale istoriografiei bisericești ce privesc acest aspect. De aceea, putem spune că nu există elemente de noutate nici privitor la etapele anterioare, cât și la cele ulterioare unirii. Ca studiu de caz ne este redată ancheta din districtul Bistrița și comitatul Dăbâca (p. 70-72). De asemenea este reiterată și acțiunea antiuniată a sfinților Visarion Sarai și Sofronie de la Cioara și a altor luptători pentru libertatea religioasă a românilor ardeleni, dar și o valorificare a cunoscutei cronici ritmate "Plângerea sfintei mănăstiri din eparhia Hațegului din Prislop" (p. 86). Însă, din ultimă perspectivă accentul a fost pus pe ceea ce a însemnat grănicierizarea satelor supuse acestui fenomen, precum și o extindere a uniției asupra altor sate. În partea finală autorul insistă asupra a ceea ce a însemnat greco-catolicismul, având în prim plan mai ales pe zelatorii acestei Biserici (p. 91), precum și pe concepțiile pe care istoricii ambelor culte l-au avut asupra conceptului de uniaticism de la promovarea lui, până în prezent.

Lucrarea recenzată își merită locul ei în istoria neamului nostru. Iar în ceea ce privește pe mucenicii năsăudeni, cuvintele lui George Barițiu ar trebui să aibă conotația unui motto, pentru noi, cei de astăzi: „Umbra ta, Todorane, să-i învețe pe toți daco-romanii a cunoaște ce este constanța și perseverența în credință și ce înseamnă să aibă cineva caracter, în orice poziție socială s-ar afla.”

Dr. Sebastian Dumitru Cârstea

Nicolae Feier, *Cuviosul Ierarh Pahomie de la Gledin*, Ediția a III-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, 201p.

La editura Renașterea a fost tipărită o nouă carte, dedicată de această dată unuia dintre sfinții români recent canonizați. Este vorba de Pahomie de la Gledin, prăznuit în calendarul sfințeniei creștine pe data de 14 aprilie, ca urmare directă a pronunțării solemne a canonizării, în data de 14 aprilie 2007. Efortul autorului acestei lucrări devine cu atât mai remarcabil, cu cât încearcă să ofere cititorului un medalion complex al sfântului și a contextului epocii în care a trăit. De aici și unele teme tratate în strânsă legătură cu obiectivul ales.

Acest ultim aspect a fost semnalat de altfel și de arhiepiscopul și mitropolitul Bartolomeu Anania, care în *Precuwantare* (p. 5-6), arată faptul că autorul în căutarea rădăcinilor, face ample incursiuni în istoriografia zonei bistrițene și a legăturilor acesteia cu țara Moldovei. *Prefața* (p. 7-13), păstrează cuvintele primei ediții, semnată de arhiereul vicar Irineu Pop Bistrițeanul, la 26 octombrie 2002. De asemenea, nu lipsește nici o mărturisire personală, consemnată în *Prolog* (p. 14-21), și care de altfel a și constituit motivația acestei lucrări: în anul 1981, după susținerea tezei de licență în Teologie, tânărul Nicolae Feier, nu a uitat îndemnul coordonatorului său, Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, de a scrie o monografie dedicată Gledinului și martirilor săi.

În partea introductivă, intitulată *Obârșiile* (p. 21-23), reprezintă o trecere succesivă a tot ceea ce a însemnat perioada antichității daco-romane în această parte a țării, cu preponderență a însemnătății unor localități vechi precum Gledinul și Monor, unele dintre acestea purtând chiar numele întemeietorilor lor.

„*Saline*” sau *începutul vieții creștine în zona Bistriței transilvane* (p. 24-31), reprezintă, cu siguranță, un punct de plecare privitor la ceea ce a însemnat perioada ocupației romane a Daciei, a exploatărilor de aici, care au și determinat păstrarea unor altare votive, descoperite în hotarul satului Domnești. Aceste vestigii sunt circumscrise celei de a doua jumătăți a secolului al II-lea, fapt care și atestă prezența romană în zonă. Nu trebuie uitat nici rolul armatei romane la încreștinarea zonei. De pildă, în partea de nord a Transilvaniei un rol aparte l-a avut și Legiunea X Fretensis (p. 29), care recruta soldați din Palestina, cuprinsă în provincia romană Siria.

Ca urmare a acestei prezențe romane, s-a păstrat din modalitatea de îngroparea a veteranilor și soldaților romani, steagul de înmormântare, cu unele modificări, care a devenit obiect funerar creștin, mai ales în localitatea Mărișelu (*Cimitirul de la Mărișelu*, p. 32-35).

O incursiune aparte, în istoriografia acestei zone este realizată prin intercalarea temei *Petru Rareș la Gledin* (p. 36-49). O primă problemă tratată este

cea a mănăstirii cu același nume, care purta hramul Sf. Dumitru, fiind amintită și o altă mănăstire, de această dată din zona bistrițeană, anume Monor, închinată Sf. Vasile cel Mare. De această mănăstire a Gledinului cuviosul Pahomie a fost foarte legat, fapt atestat și prin faptul că în 1709 trimitea cărți bisericești acestei așezări monahale. Interesant este faptul că în tradiția locului și cea populară, ctitor al mănăstirii este considerat Petru Rareș (p. 39). Succint este descrisă și transhumanța gledinarilor în Moldova, insistându-se în același timp, insistându-se în același timp și pe personalitatea ctitorului mănăstirii și mai ales a cadrului care a permis, în opinia autorului, o asemenea ctitorie. Autorul se oprește și asupra poemelor populare care descriu construirea unei mănăstiri a satului Gledin, numită Ruga, iar la alți autori Obârșia, dar și instalarea în această mănăstire a episcopului Ioan de Sântioana, fost călugăr la această mănăstire, fiind plauzibilă și ipoteza unei școli mănăstirești (p. 43). Nu au fost uitate nici relațiile Gledinului cu Moldova, în perioada diferiților domnitori.

Cuviosul ierarh Pahomie și satul său natal (p. 50-63), constituie cadrul pe care autorul îl dedică satului Gledin, atestării sale documentare, școlii mănăstirești, precum și informații privind toponimia și folclorul local. Evident, sunt prezente multe date privind istoria bisericească, importanța mănăstirii din această parte a țării, martirizarea mitropoliților ortodocși, catolicizarea forțată, închiderea școlilor mănăstirești, atrocitățile comise în numele uniției.

În partea intitulată, *Mitropolitul martir Iosif Budai* (p. 64-70), se încearcă o elucidare a problemei privind timpul și locul unde a fost ucis ierarhul menționat. Astfel, potrivit unei tradiții locale vlădica Iosif Budai, pentru că a vrut să hirotonească preoți de lege răsăriteană, a fost ucis la porunca grofului de Ieci. Însă, chiar dacă Petru Maior consemnează această tradiție, fără a aminti numele ierarhului martirizat (p. 69), alte surse documentare nu pomenesc aceste evenimente. Restul informațiilor privitoare la viața, alegerea, activitatea lui Iosif Budai sunt cunoscute din lucrările consacrate de istorie bisericească.

Un aspect aparte îl constituie partea ce tratează, *Viața și activitatea episcopului Pahomie al Romanului* (p. 71-108), prin faptul că acest text constituie o preluare integrală a unui articol semnat de Constantin Voicescu, în revista Biserica Ortodoxă Română, nr. 5-6, 1972, p. 70-108. La fel alte două texte vizează teme precum *Arhimandritul Lazăr Ursu stareț al mănăstirii Neamț* (p. 140-141) *Episcopul Pahomie al Romanului după Patericul românesc* (1671-1742) (p. 142-147), ambele fiind extrapolări din opera lui Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, Galați 1998, p. 316 respectiv p.254-257. Din aceste considerente nu vom insista în mod special pe problematica consemnată, deoarece ar trebuie să constituie tema unor recenzii aparte.

Recenzii

Schitul Pocrov și importanța lui pentru viața și cultura bisericească din Moldova în secolul al XVIII-lea (p. 109-141), determină o introspecție a autorului în ceea ce a însemnat renașterea și reînnoirea vieții monahale prin intermediul lui Paisie Velicicovschi, care a determinat și o valorificare a activității culturale din mănăstirile moldovene (p. 112) De pildă, Pocrovul a avut un rol aparte prin stareții și călugării săi, fapt pentru care sunt realizate scurte medalioane ale personalităților mai importante, fiind specificate, în același timp și realizările lor. De o valoare aparte au fost și însemnările marginale de pe cărțile de cult, care ilustrează nu doar pe oamenii care le-au lăsat și duhul vremii, al contextului în care au fost scrise.

Cu siguranță scopul lui Pahomie la Pocrov a fost unul dublu: să formeze ucenici în duhul iubirii ascetice, precum și să formeze ucenici în duhul iubirii de carte. Acesta a fost cu siguranță și motivul pentru care s-a înregistrat o bună circulație a cărților bisericești, stareții ținând nespuse de mult la păstrarea unei neatârării a schitului lor, după dorința cititorului, Sfântul Pahomie de la Gledin.

În același context nu au fost uitate nici alte fețe bisericești care au avut legături cu alte așezăminte monahale, strâns legate de schitul Pocrov. Este consemnată de pildă donația de carte bisericească atât din spațiul moldovean cât și din afara lui, cu preponderență din Țara Românească.

La schitul Pocrov se cunosc numele unor copiiști de cărți, dar și unele cărți de aici, unele dintre ele traduceri din viețile sfinților și operele Sfinților Părinți (p. 131). Interesantă a fost însă dorința lui Pahomie care insista pentru ferirea de înstrăinare a cărților aparținând schitului. De aceea majoritatea cărților Pocrovului sunt apărute de blesteme înfricoșătoare asupra celor care le-ar înstrăina.

Scurtele medalioane dedicate *Mitropolitului Iacob Stamati* (p. 148-155), *Mitropolitului Gavril Bănulescu* (p. 156-159), dar și *Mucenicului Tănase Todoran* (p. 174-182), scot în relief atât importanța credinței creștine pe teritoriul țării noastre, precum și numele adevăraților ei mărturisitori.

Iată, așadar, o carte care merită atenția atât pentru cititorii din zona bis-trițeană, precum și pentru cei interesați de trecutul bisericesc al acestui neam creștin și românesc.

Dr. Sebastian Dumitru Cârstea

Emil Cioară - „*Duhovnicul și Taina Spovedaniei în Biserica Ortodoxă*” – Teză de doctorat în Teologie, alcătuită sub îndrumarea Înalt Prea Sfințitului Prof. Univ. Dr. Laurențiu (Liviu) Streza – Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, Editura Universității din Oradea, 2007, 364 pagini.

Cartea aceasta care, cu adevărat zidește, este foarte binevenită deoarece tema abordată este de mare actualitate pentru viața creștină, din perspectiva dobândirii vieții celei veșnice. Lucrarea de față se adresează, în egală măsură, atât preoților duhovnici, cât și fiilor duhovnicești, cu atât mai mult studenților, ucenici întru ale Teologiei, ca viitori părinți spirituali ai comunităților ce le vor fi rânduite de Dumnezeu prin chemarea lor la Sfânta Taină a Hirotoniei sau a Preoției. Cu alte cuvinte, scrierea aceasta se adresează tuturor acelor care se nevoiesc și urmăresc un real și continuu progres duhovnicesc. Prin felul în care este structurată, lucrarea Părintelui Emil Cioară încearcă să cuprindă unele dintre cele mai importante elemente ale temei, din punct de vedere liturgic și pastoral, pentru a putea fi un ghid ori un îndreptar, dar și o prezentare profundă, o mărturisire și o mărturie despre duhovnic și duhovnicie, precum și despre Taina Spovedaniei.

Așa stând lucrurile, cartea de față este cuprinsă din două părți mari și alcătuită, în total, din șase capitole, după cum urmează: - *Partea I* – „Instituția Duhovniciei în Tradiția Răsăriteană”; *Capitolul I* – „Preotul Duhovnicesc în Biserica Ortodoxă” prezintă persoana duhovnicului ortodox cu toate calitățile și responsabilitățile cerute de această nobilă și sfântă misiune, având subcapitolele: 1. Persoana duhovnicului, 2. Paternitatea spirituală în tradiția ortodoxă, 3. Calitățile necesare părintelui duhovnicesc, 4. Responsabilitățile părintelui duhovnicesc, 5. Duhovnicul – „Psihoterapeutul” ortodox în care este prezentată dimensiunea terapeutică a preoției; *Capitolul II* – „Fiii Duhovnicești și responsabilitățile lor” îi prezintă pe cei ce sunt numiți în spiritualitatea ortodoxă „fii duhovnicești” sau „ucenici duhovnicești”, cu responsabilitățile pe care le au față de părintele lor spiritual, căci așa cum avem responsabilități față de părinții trupești care ne-au născut, ne-au crescut și educat, tot astfel, din punct de vedere spiritual, avem datorii față de cei ce ne-au născut la viața cea nouă în Hristos. Acest capitol are următoarele subcapitole: 1. Fiul duhovnicesc, 2. Responsabilitățile fiilor duhovnicești, 3. În căutarea unui duhovnic – ce prezintă sensibilă și delicată problemă a căutării și găsirii unui povătuitor spiritual, 4. Pregătirea duhovnicului pentru Taina Spovedaniei. Mărturisirea sa; *Partea a II-a*, intitulată: „Taina Spovedaniei în Biserica Ortodoxă”, este formată din patru capitole și anume: - *Capitolul I* – cu titlul „Sfintele Taine – „Ivoarele Harului” în Biserica Ortodoxă” arată și demonstrează importanța Sfintelor Taine în viața Bisericii și a credincioșilor,

lămurind noțiunea și definiția de Taină, numărul Sfintelor Taine, caracterul hristologic și eclesiologic al acestora, precum și modul în care putem trăi „viața în Iisus Hristos – Domnul și Mântuitorul” prin Sfintele Taine, și are subcapitolul 1. *„Sfintele Taine în viața Bisericii și a credincioșilor”*; Capitolul al II – lea, ce poartă titlul: *„Sfânta Taină a Spovedaniei în Biserica Ortodoxă”* prezintă Taina Spovedaniei din perspectivă dogmatică, biblică, patristică precum și în lumina hotărârilor Sfintelor Sinoade ecumenice și locale. Pornind de la fundamentarea dogmatică a Tainei Spovedaniei, autorul a căutat să dovedească faptul că această Sfântă Taină se bucură de un fundament bine consolidat, atât scripturistic cât și patristic. Dacă în Vechiul Testament apare cât se poate de clar și de limpede conturată și argumentată ca Taină, urmând ca, în scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii din perioada patristică și post patristică – Sfânta Taină a Spovedaniei, Mărturisirii sau Pocăinței să fie prezentată la modul laborios, sub toate aspectele, culminând cu hotărârile Sfintelor Sinoade, care au rămas normative în viața, cultul și practica Bisericii Ortodoxe. La rândul său, acest capitol cuprinde următoarele subcapitole: 1. *Noțiuni introductive și repere dogmatice despre Taina Spovedaniei. Necesitatea Tainei Spovedaniei* 2. *Taina Spovedaniei – fundamentare biblică și patristică*, 3. *Taina Spovedaniei în hotărârile Sinoadelor ecumenice și locale*; În capitolul al III – lea, intitulat: *„Taina Spovedaniei – Evoluția ritului și semnificația liturgico-pastorală”*, Părintele Cioară ne arată nouă felul în care a evoluat ritualul Sfintei Taine a Spovedaniei, expunându-ne un scurt excurs istoric cu privire la rânduiala și la modul în care a evoluat ritualul acestei Taine în diferitele ediții al Molitfelnicului românesc. De asemenea, tot aici, autorul acestei teze de doctorat, respectiv a acestei cărți, ne prezintă asemănările și deosebirile de ritual ce pot fi sesizate în Molitfelnicele celorlalte Biserici Ortodoxe Autocefale, cum ar fi de pildă: Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Ortodoxă Greacă. Capitolul acesta se încheie cu prezentarea semnificației liturgico-spirituale a Tainei Spovedaniei în Biserica Ortodoxă, având și alte subcapitole, cum ar fi: 1. *„Istoricul rânduiei Tainei Spovedaniei”*, 2. *„Evoluția ritualului Tainei Spovedaniei în diferite ediții ale Molitfelnicului românesc”*, 3. *„Rânduiala actuală a Tainei Spovedaniei în Molitfelnicul românesc”*, 4. *„Asemănări și deosebiri ale ritualului Tainei spovedaniei în Bisericile Ortodoxe Autocefale”*, 5. *„Semnificația liturgico-pastorală a Tainei Spovedaniei în Biserica Ortodoxă”*; În capitolul al IV – lea și ultimul, intitulat: *„Canonul sau Epitimia în Ritualul Ortodox al Tainei Spovedaniei”*, autorul a încercat și cred că a și reușit, să prezinte sensul ortodox al epitimiei și caracterul ei pedagogic, precum și diferite criterii ce stau la baza fixării canonului ori (a) epitimiei. Bineînțeles că actul stabilirii și fixării canonului nu este ușor pentru duhovnic, pentru că

fiecare penitent este o persoană unică și irepetabilă și, deci, are nevoie de un tratament individualizat, cu alte cuvinte, cât se poate de personalizat. Chiar dacă în aparență păcatele sunt aceleași, tratamentul însă, trebuie să difere de la caz la caz, adică de la un fiu la alt fiu duhovnicesc. În acest context, pe baza practicii vechi și noi a Bisericii, Părintele Emil Cioară a reușit să propună câteva epitimii, pornind de la cele cu caracter general și „până la cele ce nu se cuvin a fi recomandate în zilele noastre”. Acest capitol are trei subcapitole, după cum urmează: 1. *„Sensul ortodox al epitimiei și caracterul ei pedagogic”,* 2. *„Criterii privind fixarea canonului sau epitimiei”,* 3. *„Canonisirea - propuneri de epitimii”.* Conținutul acestui volum este precedat de „abrevieri”, „prefață” - semnată de către Î.P.S. Dr. Laurențiu Streza - Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, în calitate de profesor de Liturgică și Pastorală a Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu și de îndrumător științific al lucrării, urmată de „introducerea” semnată de autor, iar după conținut urmează „concluziile” - care prezintă în mod structurat și foarte punctual ideile ce se desprind din conținutul lucrării - și care ne îndeamnă la redescoperirea sensurilor profunde ale Tainei Spovedaniei, întrucât pe drumul desăvârșirii creștine, această sfântă taină, cu toate aspectele și implicațiile ei, rămâne indispensabilă creștinului, ea fiind, între celelalte, „cheia deschiderii cerului și asigurarea câștigării împărăției veșnice” (p. 15), și „bibliografia” - care cuprinde toate scrierile și lucrările, studiate, consultate și citate de autor.

Prin urmare, „Titlul acestei lucrări - *Duhovnicul și Taina Spovedaniei în Biserica Ortodoxă* - exprimă cele două realități de ordin duhovnicesc, strâns legate una de alta, și anume: *Preotul, în calitatea sa de Duhovnic, de Părinte spiritual - duhovnicesc, și Spovedania ca Taină a iertării păcatelor.* Duhovnicul este slujitorul îmbrăcat în haina harului primit la Taina Preoției, la care se adaugă încredințarea specială din partea ierarhului care l-a hirotonit, prin ierurgia duhovniciei, acordată ca o mărturie și o nădejde a împlinirii cu destoinicie de către slujitorul Sfântului Altar a acestei lucrări. De aceea, părintele duhovnic trebuie să fie profund duhovnicesc, cu bolile sufletești ale păcatelor vindecate, pentru a putea tămădui neputințele altora, fără să se rănească pe sine, căci din demnitatea slujirii preoțești decurge pentru el necesitatea de a căuta neînterupt sfințenia. „Viața clericilor este evanghelia laicilor”. Înainte de săvârși Sfânta Taină a Spovedaniei, duhovnicul trebuie să se pregătească „cel puțin atât cât se pregătește pentru slujba Sfintei Liturghii și pentru predică” sau chiar mai mult decât atât (p. 359-360). *Spovedania* este Taina dumnezeiască în care lucrează harul divin curățitor al sufletului, prin mărturisirea păcatelor cu sinceritate și pocăință, în fața lui Hristos, prin mijlocirea duhovnicului, lucrare ce întărește hotărârea de îndreptare și

Recenzii

deschide omului calea mântuirii. După Sf. Ioan Damaschin: „*Pocăința este întoarcerea, prin asceză și osteneală, de la starea cea contra naturii la starea naturală și de la diavol la Dumnezeu*” – potrivit remarcilor făcute în „Prefață” de către Părintele Arhiepiscop și Mitropolit Laurențiu.

Cunoaștem cu toții adevărul că Taina Mărturisirii a instituit-o Mântuitorul după Învierea Sa din morți, când a dat ucenicilor Săi puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor, suflând asupra lor, ca act văzut și zicându-le: „*Lu-ați Duh Sfânt; căroră veți ierta păcatele, le vor fi iertate și căroră le veți ține, vor fi ținute*” (In 20, 22-23), căci pentru a ne putea apropia de Pomul Vieții, de Sfânta Euharistie, nu putem rămâne „goi”, precum Adam cel ce păcătuisese, ci trebuie să ne îmbrăcăm în haina curată a harului pe care Dumnezeu îl revarsă în Biserica Sa. Fiecare credincios redobândește haina curată a Sfântului Botez prin Taina Sfintei Spovedanii, numită de Sfinții Părinți „*al doilea botez*” sau „*botezul lacrimilor*”.

Așa cum am menționat și în rândurile anterioare, „prima parte a lucrării ne apropie de „*Instituția duhovniciei în Tradiția răsăriteană*”, adică mai întâi de persoana duhovnicului ortodox, cu calitățile și responsabilitățile pe care le impune această nobilă și responsabilă demnitate, care ține de „*dimensiunea terapeutică a preoției*”. Așadar, „*duhovnicia este o lucrare de mare importanță în misiunea pastorală a Bisericii, o lucrare a Duhului Sfânt de purificare și întărire sufletească și o adevărată artă de conducere pe calea mântuirii, realizată prin persoane de vocație, anume instituite. De aceea, ea poate fi considerată ca o adevărată „instituție”, atât prin valoarea și importanța sa, cât și prin permanenta ei necesitate. Ca atare, „pentru Sfinții Părinți, duhovnicul este „omul duhului”, căruia i s-a încredințat „toată puterea cerească”, este omul „ce nu mai viețuiește după trup, ci este purtat de Duhul lui Dumnezeu și e face fiu al lui Dumnezeu și a ajuns asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu*”- după cum ne mărturisește același distins ierarh al Bisericii Ortodoxe Române și profesor de Teologie – Liturgică în aceeași „Prefață”. Printre altele și, dincolo de „*paternitatea sa spirituală*” ce are două sensuri: - acela de „*părinte*” și acela de „*bătrân – avvă*”, care avea ucenici, responsabilitățile părintelui duhovnicesc sunt: acceptarea și asumarea delicatei meniri de părinte spiritual, rugăciunea continuă pentru fiii săi duhovnicești, iubirea dezinteresată a acestora și purtarea sarcinilor acestora, în duhul iubirii lui Iisus Hristos. În altă ordine de idei, „*lucrarea sacramentală care se săvârșește în Biserică are și latura sa tămăduitoare. Lucrarea preotului duhovnic se completează și cu cea de mijlocitor în tămăduirea sufletească, putând fi numit cu un tehnic modern: „psihoterapeut*”. Termenul acesta este pus în ghilimele pentru a nu reduce sau limita lucrarea duhovnicescă, care este „*sinergie*”. Părintele duhovnicesc „*il ajută pe credincios să treacă de la stadiul de „chip” al lui Dumnezeu*”

la cel al „*asemănării*” cu Dumnezeu. Călăuzindu-l spre îndumnezeire, îl călăuzește de fapt spre vindecare – căci îndumnezeirea este vindecare”. Deci, „*viața duhovnicească pentru toți creștinii, clerici și mireni este hotărâtor influențată de legătura lor cu duhovnicul. În situația actuală a Bisericii și pentru folosul credincioșilor, preotul paroh poate și trebuie să fie un bun duhovnic*” (p. 13). În acest fel, „*valoarea și rolul Tainei Spovedaniei în Biserica Ortodoxă se află în strânsă legătură cu importanța Sfințelor Taine în viața Bisericii și a credincioșilor, cu caracterul hristologic și eclesiologic al acestora, precum și cu „viața în Hristos” realizată prin Sfintele Taine, fiindcă Sfintele Taine reprezintă „poarta” și „calea” prin care viața lui Dumnezeu lucrează în creație, o izbăvește de păcat și de moarte, o face vie și o sfințește. Cincizecimea care a avut loc odinioară se împlinește mereu în sânul Bisericii, în Sfintele Taine, prin mijlocirea ierarhiei sfințitoare*” – potrivit afirmațiilor spicuite din această carte, la pagina 13. „*Prin Sfintele Taine, după Sfântul Nicolae Cabasila, trecem prin toate câte a trecut Hristos, repetând sacramental drumul firii umane asumate de Hristos spre unirea deplină cu firea dumnezeiască*”. Sfintele Taine aparțin Bisericii ca acte ale Capului ei, Hristos. „*Aceasta înseamnă că pe cât de sacramentală este Biserica, pe atât de acleziologice sunt Tainele*” (p. 14) Viața duhovnicească este „*viață în Hristos*” și se realizează prin conștientizarea tot mai deplină a vieții sacramentale. Prin harul mântuitor pe care îl împărtășesc Sfintele Taine, ele ne nasc și ne întăresc în viața cea nouă în Hristos, unindu-ne tot mai desăvârșit cu El. Prin Sfintele Taine devenim fii ai trupului, fii ai împărăției. *Sfânta Taină a Spovedaniei în Biserica Ortodoxă* poate fi prezentată din perspectivă dogmatică, scripturistică, precum și în lumina hotărârilor sinoadelor ecumenice și locale – toate acestea fiind enunțate și invocate de autorul acestei cărți. Necesitatea acestei taine se impune datorită universalității păcatului (cf. Iac. 3,2), iar instituirea ei s-a făcut de Mântuitorul Hristos după învierea Sa din morți (Ioan 20, 22-23). *Remarcăm faptul că în limbajul teologic ea apare sub mai multe denumiri – Pocăință, Mărturisire, Spovedanie, Căință – fiecare dintre ele punând în lumină unul ori altul dintre aspectele specifice ei. Mai reținem că puterea de a ierta păcatele a dat-o Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos Sfinților Apostoli și urmașilor acestora printr-un act cât se poate de probatoriu și de obiectiv. Ca urmaș al Sfinților Apostoli, episcopul are puterea și dreptul de a lega și dezlega păcatele oamenilor. Această putere el transmite și preoților care, prin hirotonie primesc în chip virtual puterea dezlegării păcatelor, dar dreptul de a o exercita în practică se acordă prin hirotesia intru duhovnic.*

Așadar, *Sfânta Taină a Spovedaniei* are o profundă fundamentare scripturistică și patristică. Învățătura despre această Sfântă Taină este întărită și de hotărârile dogmatice și canonice ale Sinoadelor ecumenice și locale, precum și de canoanele Sfinților Părinți. Această Sfântă Taină în Biserica

Ortodoxă (conform afirmațiilor autorului), are o deosebită semnificație liturgică și pastorală, constituind pentru preotul slujitor și duhovnic cel mai important mijloc de pastorație individuală sau personală, deci duhovnicul (adică părintele duhovnicesc) în scaunul mărturisirii este un fel de judecător, dar „nu ca să rostească sentințe, ci ca să aprecieze cu iubire pentru penitent (care este fiul duhovnicesc) și cu pricepere de medic sufletesc mijloacele potrivite pentru vindecarea lui” (p. 15).

Pe tot parcursul ei, firul roșu al cărții scoate în evidență adevărul și realitatea că „pentru credinciosul de azi, spovedania este o necesitate spirituală foarte evidentă. Ca persoană, omul nu este o ființă singuratică, ci este întotdeauna în relație cu Dumnezeu și cu semenii, și prin aceasta cu societatea, cu creația întreagă. Ontologic vorbind, omul este într-adevăr legat de Creator și de creatura Sa, chiar dacă nu are conștiința și cunoștința acestei relații. Înzestrat de Creator cu aspirația spre comuniune, omul simte nevoia să comunice și altuia viața sa interioară. A dialoga cu altul despre lucruri exterioare, nu-l mulțumește, ci simte dorința de a-și comunica gândurile, sentimentele, înclinațiile sau neputințele sale interioare. Acest fapt implică și un efort deosebit atunci când prin spovedanie se înțelege nu destăinuirea a ceea ce e bun în ființa sa, ci dimpotrivă, descoperirea a ceea ce este negativ, a ceea ce constituie piedică, deficiență, neputință sau izvor al unor fapte și gânduri rele” (potrivit enunțului susținut de către Părintele Emil Cioară la pagina 19, care la rândul-i îl citează pe Părintele Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, cu al său studiu, intitulat: „Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc” publicat în revista „Ortodoxia”, XXIV (1972), nr.1, p. 5). În continuare Părintele Cioară subliniază faptul că „două sunt ispitele care îl opresc pe creștin de la spovedanie. Este vorba de rușinea și teama că păcatele și slăbiciunile dezvăluite vor fi folosite ca motive de dispreț sau ca arme împotriva lui, de către cel care le ascultă. Sfinții Părinți, foarte buni cunoscători ai luptelor duhovnicești ne previn spunându-ne că diavolul ne dă curaj și ia rușinea de la noi atunci când săvârșim păcatul, și aduce asupra noastră rușine și teamă, când dorim să ne spovedim. Cunoșcând această perfidă strategie a celui rău, trebuie să alergăm cât mai repede la duhovnicul nostru ca să ne mărturisim. Numai procedând așa vom putea învinge rușinea și teama și vom progresa în viața duhovnicească”.

Drept urmare, lucrarea Părintelui Emil Cioară este rodul împlinit al unui efort științific asiduu, susținut de o înclinație și o vocație deosebită spre duhovnicie, dar și de o experiență spirituală permanentă ca părinte duhovnicesc al multor credincioși din oraș, și ca părinte spiritual al multor tineri – studenți ai Facultății de Teologie și ai Universității din Oradea. În acest fel, munca sa nu este o simplă prezentare teoretică a chipului duhovnicului și profilului duhovnicesc

Recenzii

precum și a vindecării spirituale prin Sfânta Taină a Spovedaniei, ci este o evaluare atentă, delicată, profundă, sensibilă și responsabilă a indispensabilității acestei Sfinte Taine, cu sugerarea și propunerea redescoperirii importanței acesteia pentru mântuire.

Cum am spus și la început, cartea aceasta se adresează în egală măsură slujitorilor sfințelor altare, studenților teologi, ca viitori slujitori și părinți spirituali, dar și credincioșilor, ca penitenți și fii duhovnicești. Observăm că abordarea acestei serioase probleme respectă toate normele științifice, susținută de un aparat critic și bibliografic foarte bine întocmit, urmărind o structură complexă, lucru care-i sporește valoarea. Expunerea temei este cursivă, clară și coerentă, folosind atât limbajul teologic elevat, cât și cel simplu, pe înțelesul credinciosului de rând. Este demn de remarcat și de apreciat abordarea făcută cu mult curaj, echilibru și luciditate a tămăduirii ori terapiei duhovnicești prin epitiimiile invocate, ce sunt adevărate medicamente spirituale.

În încheiere, Sfânta Taină a Spovedaniei reprezintă o mare forță a Bisericii Ortodoxe încă nedeplin valorificată din punct de vedere liturgic și pastoral. Redescoperirea sensurilor profunde ale acestei Sfinte Taine și conștientizarea permanentă și continuă a locului și rolului pe care ea îl ocupă în viața Bisericii și a fiecăruia dintre membrii ei, sunt probleme care, alături de altele similare ori asemănătoare, trebuie să preocupe lumea creștină a vremurilor noastre, fapt pentru care ne rugăm Lui Dumnezeu – Cel în Treime preamărit, să ne ajute și să ne lumineze mințile și conștiințele noastre, cele acoperite de umbra păcatului și a morții!

Drd. Stelian Gomboș

Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, ediția a III-a, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2007.

Printre numeroasele „monografii” contemporane adresate rugăciunii se află și lucrarea arhimandritului Sofronie Saharov de la Essex (Anglia). Volumul, deși a trecut ceva vreme de când a fost scris sau de când a fost tradus pentru prima dată la noi, prin conținutul său rămâne la fel de *actual*. Ce face, totuși, această lucrare (care deja a ajuns la cea de-a treia ediție românească) să fie diferită de multe dintre lucrările de gen? La prima vedere ne confruntăm cu un text *eseistic*, liber și astfel suntem ispițiți să credem că *eseurile* care constituie capitolele pot fi citite individual. Dar această abordare este abandonată imediat ce ne dăm seama că lucrarea

Recenzii

se vrea (și este) un *manual de rugăciune*, valorificat doar prin practică. Autorul ne invită la un curs, iar fiecare cititor care nu își dorește să devină „cursant” poate părăsi „lectura” pentru că nu pierde nimic: lucrarea nu este o operă teologică sistematică.

„Veritabil catehism modern”, volumul de față se distinge prin „limpezimea clarificărilor și a formulărilor... evidențiind unitatea indisolubilă a experienței ecleziale ortodoxe, în același timp biblică și mistică, dogmatică și liturgic-sacramentală”. În tot acest context rugăciunea ni se arată ca „ontologie în act”, „manifestarea înfierii omului în Dumnezeu și a trecerii sale de la chip la asemeneaa cu El” (15-16).

Această lucrare a apărut din nevoia acută a autorului de a transmite ceea ce a acumulat într-o viață de rugăciune. Iar din acest punct de vedere tot ceea ce ne transmite are o valoare posibil de estimat doar prin analogie cu personalitate și opera Cuviosului Siluan Athoniotul, omul care l-a marcat profund pe autorul manualului de față și care i-a fost părinte duhovnicesc, „profesorul” în tot ceea ce a însemnat formarea spirituală a părintelui Sofronie. Părintele Ică jr îl numește în prefața cărții „ucenicul și legatarul testamentar al Cuviosului Siluan Athoniotul” ceea ce înseamnă că opera părintelui Sofronie se află firesc în „Tradiția” acestui mare sfânt al secolului XX; se află în cel mai direct mod cu putință, organic, în „descendența esențială a marii predanii duhovnicești a Bisericii Răsăritene” (5). Din acest punct de vedere „redușă la esență, în conformitate cu marea lecție a Cuviosului Siluan, rugăciunea este de fapt arta smereniei” (16).

Duhul rugăciunii Cuviosului Siluan respiră prin această operă fiind altoiul ei; de aici o mare parte a importanței lucrării de față: este o mărturie¹ a trăirii rugăciunii și/un manual de rugăciune în care autorul *se roagă* și scrie, iar cititorul *se roagă* și citește. Acest fapt leagă această carte, prin metoda ei, cu „Școala rugăciunii” a mitropolitului Antonie de Suroj². Arhimandritul Sofronie cere la un moment dat ca cititorul să se roage în timpul lecturii, așa cum face el aceasta în timp ce scrie. De altfel, mereu sunt inserate în text rugăciuni (personale) ale căror construcție nu diferă sub nici o formă de cele ale Tradiției noastre.

Volumul de față este construit de către diac. Ioan I. Ică jr ca o lucrare ce escaladează în abordarea temei: un studiu introductiv, despre rugăciune în general, despre rugăciunea inimii și o schiță a temeiurilor credinței noastre. Studiul introductiv intitulat sugestiv „Arhimandritul Sofronie și rugăciunea ca «artă a artelor»”. Cel care avea să devină arhimandritul Sofronie fusese un artist ale cărui

¹ Iar această mărturie este dublată de experiența personală incontestabilă a arhimandritului Sofronie.

² Editura Sofia și Editura Cartea Românească, București, 2003.

opere începuseră să fie luate în seamă. Dar el căuta Absolutul pe care, credea cu tot sufletul, îl vedea în frumos, în artă, după ce mai multe încercări eșuate cu religiile extrem-orientale l-au făcut să-și piardă încrederea în *Ortodoxie*. Autorul studiului schițează biografia părintelui Sofronie (familia în care se naște, momentele importante de dinaintea convertirii, călătoria prin Europa și Parisul etc.) și surprinde toate momentele de zbatere interioară (nemulțumirea inițială pe care o găsea în problema ortodoxă a *persoanei*, nemulțumirea aflată în religiile orientale, întoarcerea la Ortodoxie, Athosul și Cuviosul Siluan Athonitul, Essex etc.) care l-au făcut să caute răspunsuri la marile întrebări ale sale și ale multora. Astfel aflăm că „rugăciunea nu este doar cultivare a unei anume stări spirituale, nici meditație asupra unei idei abstracte”, ci „întâlnirea personală și personalizatoare cu un Absolut Personal, revelat ca Sfânta Treime în Biserică” (15).

Urmează traducerea volumului *His Life is Mine* apărută la St. Vladimir's Seminary Press în 1977. Capitolul prezintă succint etapele revelării lui Dumnezeu în istorie, culminând în Hristos, refuzul lumii (moderne) „de a se asemena Lui” într-o viață „născută din rugăciunea insuflată de Sus, prin iubirea ce coboară la noi de la Cel care este singurul viu cu adevărat, Cel care este „axa mistică a universului” (39). Tragedia vremurilor noastre stă în absența aproape desăvârșită a conștiinței că există două împărății..., respingând orice idee de înviere” (47); „tragedia se găsește doar în soarta omului, a cărui privire nu trece dincolo de hotarele acestei lumi (49). Dar prin rugăciune „întrezărim în noi înșine infinitatea divină, nu actualizată încă, dar presimțită” (103), rugăciune care cere întreaga noastră ființă și care nu se termină niciodată pentru că niciodată nu vom atinge plinătatea iubirii lui Hristos (119).

Următoarea problemă fundamentală a cărții este *Rugăciunea lui Iisus*. Arhimandritul Sofronie meditează pe baza teologiei Numelui: „Există o legătură ontologică între Nume și Cel Numit – între numele și Persoana lui Hristos; nu este vorba despre sunetul cuvântului omenesc (149). Apoi schițează o metodă de a practica Rugăciunea lui Iisus (151-163). Dar „metoda” cea mai bună este să *umbli cum a umblat Hristos* (1 In 2, 6). Iar „a dobândi rugăciunea înseamnă a dobândi veșnicia” (163). Când rugăciunea lui Iisus, „cu întregul ei conținut teologic, e altoită pe mintea și inima noastră, ea poate înlocui toate celelalte rugăciuni” (p. 165), din acest citat putem vedea ce mare importanță are acest mod de a ne ruga.

„A fost soarta noastră să venim pe lume într-o epocă înfricoșător de răvășită. Nu suntem numai spectatori pasivi ci, într-o anumită măsură și participanți la lupta dintre credință și necredință, dintre nădejde și disperare, dintre visul evoluției umanității într-o unitate universală și tendința oarbă spre destrămare în mii de ideologii naționale, rasiale, de clasă, sau politice, ireconciliabile” (174). Acestei realități părintele îi opune rugăciunea pentru că atunci când „Duhul Sfânt

Recenzii

atinge inimile", toate suferințele apar neînsemnate, ne dăm seama că am trecut „de la moarte la viață” (175).

Partea a III-a a cărții³ este o schiță a fundamentelor Ortodoxiei. Pornind de la evidențierea faptului că limitele cunoașterii „rămân până astăzi de nedepășit pentru înțelegerea naturală, căci prin gândirea rațională nu putem ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu (179). Omul se „repetă în incertitudini și e incapabil de a ajunge la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu (183). Apoi vorbește despre dogmă în general, Sfânta Treime, Hristos, energiile sau lucrările Sale. Acest ultim capitol „subliniază importanța temeiurilor credinței noastre punând în evidență principiile ce trebuie să constituie rațiunea tuturor manifestărilor noastre (226).

Lucrarea recenzată de față se încheie amintindu-ne că „Unitatea (în Hristos) nu se poate realiza decât prin eforturile oamenilor înșiși, căci iubirea nu poate fi impusă din afară” (231).

Masterand Zaharia-Ciprian Brat

³ Este vorba despre articolul „De l'unité de l'Eglise à l'image de la Sainte Trinité”, apărut în revista *Contacts*, nr. 21, 22 și 23/1953 (Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi).

AUTORI

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului. profesor la disciplina Teologie Liturgică, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ipslaurentiu@yahoo.com)

† P.S. DR. VISARION BĂLȚAT, Episcop al Tulcii

ABRUDAN, PR. PROF. DR. DUMITRU, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (dumitru.abrudan@mitropolia-ardealului.ro)

BÎRZU, IEROM. ASIST. DR. VASILE, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

BRAT ZAHARIA-CIPRIAN, (bratzaharia@yahoo.com)

CÂRSTEA, DR. SEBASTIAN DUMITRU, profesor de religie, Sibiu (sebastiancarstea@hotmail.com)

DRAGOMIR CIPRIAN

DRĂGHICESCU RALUCA, profesor de religie

GOMBOȘ, DRD. STELIAN, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia) (steliangombos@hotmail.com)

IOSU, PR. LECT. DR. MIHAI

NEACȘU, DIAC. DRD. VASILE, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia) (vsneascu@yahoo.com)

NEAGU, DRD. RODICA, Facultatea Istorie și Filosofie, Univ.” Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, (neagurod@yahoo.com)

NECULA, PR. CONF. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (parintele_necula@yahoo.com)

OLTEAN, PR. PROF. DR. VASILE

PETCU, DRD. LIVIU, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

STRATUL, DIAC. DRD. ȘTEFAN-IOAN

STREZA, LECT. DR. CIPRIAN-IOAN, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ciprian_streza@yahoo.com)

TEULEA, PR. DRD. CĂTĂLIN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

TOROCZKAI, DR. IULIAN CIPRIAN, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Tiparul executat la Tipografia Șaguniană a Arhiepiscopiei Sibiu

www.revistateologica.ro